Bülent Diken

İsyan, Devrim, Eleştiri

TOPLUM PARADOKSU



metis

Bülent Diken

İsyan, Devrim, Eleştiri

Toplum Paradoksu

1964 doğumlu. Üniversite öğrenimini Danimarka'da kent planlaması dalında tamamladı. Halen Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi. Yoğunlaştığı araştırma alanları sosyal teori, siyaset felsefesi, sinema, kentleşme ve göçmenlik. Başlıca kitapları ise *Strangers, Ambivalence and Social Theory* (Yabancılar, Müphemlik ve Sosyal Teori, 1998), *The Culture of Exception* (İstisna Kültürü, 2005, Carsten B. Laustsen ile birlikte), *Filmlerle Sosyoloji* (Metis, 2010, Laustsen ile birlikte) ve *Nihilizm* (Ayrıntı, 2011).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İsyan, Devrim, Eleştiri
Toplum Paradoksu
Bülent Diken

İngilizce Basımı:
Revolt, Revolution, Critique
The Paradox of Society
Routledge, 2012

© Bülent Diken, 2011
Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2011
Çeviri Eser © Can Evren, 2012

Birinci Basım: Ocak 2013

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-894-1

Bülent Diken

İsyan, Devrim, Eleştiri

TOPLUM PARADOKSU

Çeviren:
Can Evren

metis

Annem Şahsine Diken'e

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 11

Giriş:
Fikirsiz/İdeasız Yaşam 13

Birinci Kısım
İSYAN VE KARŞI-İSYAN

1. İsyan ve Tekrar 37
2. Dindışı 51
3. Saf Siyaset Olarak İsyan 66

Birinci Arasöz:
Spartaküs'ün Hayaleti 80

İkinci Kısım
DEVRİM VE KARŞI-DEVRİM

4. Sonsuz Devrim 99
5. Hiçbir Şey ve Her Şey 115
6. Strateji ve Sarhoşluk 130
7. Kitle Hareketi, Seçimler ve Ortaçağ İnsanı 147
8. Antagonizmalar ve Ayrışmalı Sentezler 164

İkinci Arasöz
Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sı – ve Bizimkisi 179

Üçüncü Kısım

ELEŞTİRİ VE KARŞI-ELEŞTİRİ

9. Eleştirinin Eleştirisinin Eleştirisinin... 203
10. Komünizm Olarak Eleştiri, Eleştiri Olarak Komünizm 220

Sonsöz:
Anlatılan Senin Hikâyen! 237

Kaynakça 247
Dizin 261

TEŞEKKÜR

UZUN VE YARATICI sohbetlerimiz için, dahası kitabın ilk taslağını okuduğu için Niels Albertsen'e tekrar teşekkür ederim. Onunla "birlikte düşünmek" benim için bir zevk.

Enteresan, zihin açıcı tartışmalarımız ve bu kitaptaki pek çok fikir hakkındaki yorumları için Michael Dillon'a da çok teşekkür ederim. *Eskaton* ve *katekon* hakkmdaki tartışmalarımızı özleyeceğim.

Daima güvendiğim çok sevgili meslektaşım Carsten Bagge Laustsen ilk taslağı okudu ve her zamanki gibi çok faydalı, isabetli tespitlerde bulundu. Müteşekkirim.

Bu projeyi benimle tartışan, hem jilet gibi keskin hem de yapıcı sorular soran Zygmunt Bauman ve John Urry'ye de bir kez daha teşekkürler. İnsana sürekli ilham veriyorlar.

Harikulade, kışkırtıcı tartışmaları için Olga ve Sümer Gürel'e, ilk taslağa yaptığı son derece kıymetli yorumlar için Ebru Thwaites'e de çok teşekkür ederim.

Costas Douzinas, Michael Shapiro, Ian Bryan, Mark Lacy, Nayanika Mookherjee, Bruce Bennett, Imogen Tyler, Arthur Bradley, Robert Appelbaum, Esat Ören, Işıl Baysan, Meltem Ahıska, İhsan Metin Erdoğan, Burak Güray, Besim Sağırkaya, Murat Utkucu, Diana Stypinska, Matt Buckley, Joe Rigby, Jack Nye, Sue Sterling, Müzeyyen Pandır ve Özge Yaka'ya da çok şey borçluyum. Kitabın muhtelif aşamalarında yaptıkları ferasetli eleştirilerden bir hayli faydalandım.

Son olarak, verdikleri bir yıllık araştırma bursundan ötürü Leverhulme Vakfı'na da teşekkür etmek istiyorum; bu desteğin kitabın ilerlemesine çok faydası dokundu.

Bülent Diken
Lancaster, 2011

GİRİŞ

FİKİRSİZ/İDEASIZ YAŞAM

1924'TE YAYIMLANAN *Devrimci* adlı kısa öyküde Hemingway, 1919' da İtalya'da tanıştığı idealist ve genç bir "yoldaşın" kör talihini anlatır. Budapeşteli bir yabancı olan genç adam, yalnız ve beş parasız gezmektedir. Yanında, Komünist Parti'nin merkez ofisinden aldığı bir tavsiye mektubu ile sosyalist gazete *Avanti*'ye sarılmış birkaç Rönesans resmi reprodüksiyonundan başka hiçbir şey yoktur. Hemingway'e sorar: "İtalya'da hareket nasıl gidiyor?" "Çok kötü," diye cevaplar Hemingway. Bunun üzerine genç adam da "Ama daha iyi olacak. Burada her şeyiniz var. Herkesin kesin gözüyle baktığı ülke burası. Her şeyin başladığı ülke burası olacak," der. Hemingway başka bir şey söylemez (2004: 80). O yıllarda faşizmin kalesi olan Bologna'da karşılaşmış olmalarına rağmen, genç "devrimci" gözlerinin önündeki gerçeği görmemektedir sanki. Buna karşılık Hemingway işlerin daha iyiye falan gitmeyeceğinin, faşistlerin günbegün güç kazandığının farkındadır ve bu da onu kötümserliğe itmektedir. Hikâyenin sonunda "devrimci", Hemingway'den ayrılıp İsviçre'ye gitme planıyla yola koyulur ama bu ülkeye vardığında sonu hapsi boylamak olacaktır.

Hikâyede hemen göze çarpan, naif umut ile tecrübeden gelen kötümserliğin yan yana durmasıdır elbette. Hemingway bu başarısız ve acınası figüre neden hayat vermiştir acaba? Aslına bakarsanız, Hemingway'in bu özlü metni fiili/edimsel bir durumun gerçekçi bir tasvirinden çok daha fazlasını taşır. Kaşla göz arasında fiili olgulardan gücül duyumlara geçen öykü, fikirler/idealar alanına ulaşıp birbirine açıkça karşıt idealler arasındaki gerilimi aktarır: inanç ile bilgi, umut ile kötümserlik, imkânsızı talep etmek ile gerçekçi olmak, vs. Hemingway'e de içseldir bu gerilim, zira yaşamının sonuna

dek komünizm fikrine sadık kalmıştır. Ne var ki hikâyeyi günümüzün duyarlılıkları ile okuduğumuzda şaşırtıcı olan esas şey "devrimci" sözcüğünün, bir davaya, bir fikre sadık kalan figürün varlığıdır. Ne de olsa bizim toplumumuzda bir davaya adanmışlık deyince akla yalnızca köktencilik ya da düşünümsellik eksikliği gelmekte. Son düşüncesiyle (tarihin, olayların, devrimlerin sonu düşüncesiyle) meşgul olan "son insan", uğruna savaşılacak bir siyasi dava hayal edemez (Žižek 2002c: 40-41).

Nitekim bir zamanlar siyasetin ve eleştirel düşüncenin *en önemli* kavramı olan devrim, artık hükmünü yitirmiş bir kavrama dönüşmüş gibi. Radikal değişimi hayal edemeyen siyaset-sonrası bir toplum bizimkisi, siyasetin hiper-siyasete dönüştüğü "tek boyutlu" bir toplum. Her şeyi siyasallaştırmakta, her şeyi eleştirmekte özgürüz – ama sadece tersyüz edilmiş bir biçimde, herhangi bir görüşe sadık kalmadan elbette; tam anlamıyla fetişist bir biçimde, "eleştirimiz" var olanla sınırlı kaldığı ölçüde. Bugün devrim fikrinden daha "zamansız" ne var ki?

Ama paradoksal bir biçimde, bugün herkes düzenli radikal değişim buyruğuna tabi. Radikal dönüşümlere uyum sağlamak, yaşam stratejilerini piyasanın esnek taleplerine göre ayarlamak, yeni seçeneklere açık olmak veya her şeye yeniden başlamak gerektiği fikrine alışmış durumda toplumlar. Bu bakımdan radikal değişim veya devrim fikri istisnai koşullara atıfta bulunmuyor artık, günlük yaşamın bir parçası olarak normalleşmiş durumda. Daimi bir devrim "kültürü" bizimki; iyice yerleşmiş olanı sistemli bir biçimde sürekli yerinden etmek ve bunun için de fasılasız bir dönüşüm halinde olan yarı-kararlı bir öznelik gerekiyor. Öyleyse bugün devrim fikrinden daha "zamanlı" ne var ki?

"Bu bir devrim çağrısı." Galler Prensi Charles'ın son kitabı (2010) bu cümleyle açılıyor. Bir "egemenin" "devrim" terimini kullanmasındaki ironi bir yana, buradaki haliyle devrim kelimesi dünyayı ne heyecanla doldurur ne de dehşetle. Bilakis, siyasi ve felsefi göndergelerden arındırılan "devrim" fikri "ıvır zıvır" bir şey haline getirilir (bkz. Bauman 2008: 64); nitekim kitabın dalga geçer gibi bir adının (*Ahenk*) olması da manidardır. Ivır zıvır bir şeye dönen devrimin özü antagonizma veya reddiye değil konsensüstür. Bu şekliyle, yani sıradan devrim olarak kavram bugün her yerdedir. Ancak

söz konusu sıradanlaştırma bir yasak bağlamında vuku bulur. Bu yasağı, bugünün hâkim ideolojisinin tek ve en önemli buyruğunu Badiou iki kelimeyle özetler: "Fikirsiz yaşa" (2009b: 511).

Fakat toplumsal yaşamın bir "sorunsal", yani eleştiri ve değişimin nesnesi olabilmesi için insanlar farklı bir toplum imkânını hayal edebilmelidir (Bauman 1976: 35-36). "Tüm olaylar imkânlar sınıfına aittir, ki bu imkânlar da gündelik yaşamda ancak ideal şeklinde mevcuttur" (35). Bir başka deyişle, "fikir" şimdiki durumumuzu imkânlar prizmasından geçirerek düşünmemizi sağlayan şeydir. Fikir diye bir şey olmasa toplumsal yaşam salt/çıplak tekrara, aynının bitmek bilmeyen Sisyphosçu bir yinelemesine döner.

> Toplumsal sorunlar ancak "doğrultma" (*rectification*) yoluyla kavranabilir; toplumsallaşabilme yetisi aşkın uygulamasına kadar yükseltilip sağduyunun fetişleşmiş birliğini bozduğunda yaşanır bu. Toplumsallaşabilme yetisinin aşkın nesnesi devrimdir. Devrim bu anlamıyla *différance*'ın toplumsal gücü, toplum paradoksu, toplum Fikrinin o kendine özgü gazabıdır. (Deleuze 1994: 208)

"Fikirsiz yaşam" ancak "toplumsal çalkantı unsurunda", "özgürlük" anlarında yaşanabilen bu aşkın nesneyi bastırma hırsını belirtir (193). En basit anlamıyla özgürlük, var olan ile mümkün olan arasındaki bağla deneyler yapmaktır. Halihazırda var olana fazla gelen yeni bir toplumsallık ancak özgürlük vaktinde, şeylerin var olan düzeninden kaçarak meydana çıkar. Yaratıcılık olmadan toplumsal deney, mevcut putları kırmadan yaratıcılık olmaz. İşte Zerdüşt'ün *pharmakon* benzeri armağanı, yani ateş veya Marx'ın ısrarla vurguladığı "daha önce var olmamış bir şeyi" yaratan "sıçrama" böyle şeylerdir (1977: 10).

Bir de bayağı deneyler vardır. İngiliz karşı-devriminin babası Burke toplumsal deneyin iki karşıt anlamı arasındaki ayrımı çoktan dile getirmiştir: bir yanda isyan veya devrim olarak deney, diğer yanda da reform veya "hesaplama ilkesi" olarak (2004: 153). Burke Fransız devrimcileri kimsenin çıkarını düşünmeden "tüm insan ırkını kendi deneyleri uğruna feda edebilecek fanatikler" diye yaftalamıştı (aktaran Toscana 2010: xiv). Bugün birçok toplum teorisyeni de benzer şekilde fanatikliği lanetleyip duruyor. "Sol ve Sağ ayrımını geride bıraktığımızı", inancın bile bilgi çerçevesinde kendisini meşrulaştırması gerektiği düşünümsel bir çağda yaşadığımızı söy-

lüyorlar. Dolayısıyla, inancın kendi hakikatinde direttiği her örnekte "köktendincilik" veya aşırılıkla, yani müzakereyi reddeden, bir ilkeyi koruyan doktriner bir tavırla karşı karşıyayız demektir (Giddens 1994: 85). Böyle düşünürsek yalnızca Marx ve Nietzsche değil, neredeyse her etik, her radikal siyaset, her deneysel sanat ve her aşkın felsefe fanatik veya köktendinci diye adlandırılabilir; ne de olsa bunların hiçbiri kendini bir görüşe atıfta bulunarak meşrulaştırma, var olan değerleri "müzakere etme" peşinde değildir. İnancın bilgiye indirgenmesini hiçbiri kabul etmeyecektir. Hepsi, antagonizmasız bir toplumda yaşadığımız iddiasının nihilizmin, yani var olan topluma düşünmeden –"fanatikçe"– inanmanın bir semptomu olduğuna, imkânlar alanını olumsuzlayan bir var olanın fetişizmine dikkat çekecektir.

> "Kuş gibi özgür" deriz, bu kanatlı yaratıkların üç boyutta da kısıtsız hareket edebilme gücünü kıskanırız. Ama dodo kuşunu unuturuz. Kanatlarını kullanmak zorunda kalmaksızın karnını doyurmayı öğrenen her kuş çok geçmeden uçma ayrıcalığından vazgeçerek sonsuza dek yerde kalmayı seçecektir. (Huxley 2004: 152)

Uçamayan, dolayısıyla da gerçekten kuş olmayan uysal dodo kuşu fikirsiz yaşam için iyi bir metafordur. Üstelik karşı-devrim için de iyi bir metafor sayılır. Ne de olsa bütün karşı-devrimci düşüncelerin en basit özelliği, var olan dünyayı bir değişmez olarak tanımlaması ve başka bir dünya vadeden fikirlere doğrudan karşı çıkması, yani uçmayı olumsuzlamasıdır. Fakat karşı-devrimin ikinci, daha fesat ve ilginç anlamı, fikirlere karşı çıkması değil, fikirleri revize etmesi veya içten saptırmasıdır. Salt dışsal bir güce değil, fikirleri ve ilkeleri sahiplenme, uyumlu hale getirme ve revize etme mücadelesi verilen stratejik bir oluşum sahasına işaret eder. Bu ikinci anlamıyla karşı-devrim, "fikirsiz yaşam"ın saçma bir fikir olduğunu bilir. Hayvanlar olmadan, hayvanat bahçesi diye bir şey de olmaz.

Slavomir Mrożek'in kısa öykülerinden birinde, hayvanat bahçesini masraftan kısarak işletmek isteyen bir hayvanat bahçesi yöneticisi karşımıza çıkar. Hayvanat bahçesinin hayvansız olmayacağını bilecek kadar aklı vardır bu yöneticinin. Hayvanlar, özellikle fil gibi büyük olanlar bilhassa gereklidir: "Üç bin tavşan bile o soylu devlerin yerini tutamaz." Fil almanın yolunu ararken bir plan yapar:

Gerçek boyutlara uygun plastik bir fil yapar, içine hava basıp parmaklıkların ardına yerleştiririz. Doğru renge itinayla boyanacak ve yakından bakıldığında bile gerçeğinden ayırt edilemeyecek. Fillerin miskin hayvanlar olduğunu, etrafta hoplayıp zıplamadığını herkes bilir. Parmaklıklara asacağımız notta bu filin en miskin fillerden olduğunu yazabiliriz. Paramız cebimizde kalır, o parayla da... (2010: 17)

Sonunda yönetici, adamlarıyla birlikte gerçeğine uygun plastik bir fil yapıp şişirir. Devasa vücudu, koca bacakları, büyük kulakları ve tabii ki gözden kaçması imkânsız hortumuyla gerçek gibi görünmektedir. Ertesi gün bir kısım öğrenci fili görmeye gelir. Öğrenciler hayran hayran file bakarken öğretmenleri filin etobur olduğunu, nesli tükenen mamut soyundan geldiğini, yetişkin bir filin dört ila altı ton çektiğini anlatmaktadır. Ama aniden rüzgâr çıkınca, şişme fil sallanmaya başlar ve havalanır. Burada ansızın biten öykünün sonunda, olaya şahit olan öğrencilerin "artık fillere inanmadığı" yazar (20).

"Fikirsiz yaşam" da "plastik" fikirlerle yaşamaya benzer. Karşıdevrim yaratıcılığın ve eleştirinin olduğu gibi lağvedilmesi değildir ille de; uyuz, şişirme, sonuç vermeyen eleştiri anlamına da gelir. Ta ki insanlar "artık fikirlere inanmayana" kadar.

İşte bu kitap birbiriyle ilişkili üç fikre, isyan, devrim ve eleştiriye inancı devam ettirmeye yönelik bir deneme. Kafeinsiz gerçeklik* çağında bu fikirlerin ne anlama gelebileceğini soruyor. Günümüz radikal düşüncesini birleştiren bir şey varsa, o da fikirsiz yaşam buyruğuna ve sözde deneylere karşı çıkma ilkesidir. Toplumsal deney ancak fiili ve sonlu olanı aşıp bizi gücül ve sonsuz olana bağladığı sürece değerlidir. Fiili olan ile arasındaki ilişki ancak uyuşmazlığa (*dissensual*) dayanabilir, konsensüse (*consensual*) değil. Deneyleri ayakta tutan, geçmiş olayların izlerine sadık kalması ve gelecek olan olaylara umut bağlamasıdır. Sadakat "son" nosyonuna direnmek, bu dünyada olayların indirgenemez bir ontolojik imkânı olduğunda ısrar etmektir. Öyle bir imkândır ki bu ne kadar bastırılsa da, ne kadar ıvır zıvır bir şey haline getirilse de ortadan kaldırılamaz; ısrarla varlığını sürdüren, her zaman, hatta insanlar onu beklemeyi bı-

* Örneğin bkz. Slavoj Žižek, "A Cup of Decaf Reality", www.lacan.com/zizekdecaf.htm (son erişim tarihi 26.09.2012). –*y.n.*

raktığında bile yeniden ortaya çıkan gerçek bir imkândır. "Fikirsiz yaşam" buyruğunun asıl derdi budur.

Fakat fikirlerle yaşamayı tercih edenlerin derdi başkadır: hakikatleri, olayları, "oldukları yerde, kendi zamanlarında, kendi unsurları içinde" bulmak (Deleuze 1983: 110). Yani fikirlere ilişkin sorular şunlardır: nerede, ne zaman, ne? Bu sorulara karşılık olarak, şu üç kavram elinizdeki kitap için önemli: gücül (*virtual*), *kairos* ve tekillik.

Gücül

Bu kavram bizi toplum "paradoksu"nun merkezine götürür; bu paradoks, "toplum"un iki eksen boyunca ikili oluşumundan, iki seri biçiminde oluşumundan doğar: fiili ve gücül. Her şey ve her toplum fiili bir varlığa sahiptir; şu ya da bu şekilde katmanlı ve istikrarlıdır. Ama aynı zamanda, değişme potansiyellerini de barındırır ki gücül alanla bağı tam buradadır. Potansiyellerin gerçek olmadığını söyleyemeyiz; "fiili olmadan gerçektirler" (Deleuze ve Guattari 1987: 94). Gücül, her toplumsal ilişkinin farklılaşabileceğinin, başka şekillerde yeniden fiilleşebileceğinin göstergesidir.

Farklı şekillerde adlandırılan gücül kavramı felsefenin temel meselelerinden olagelmiştir. Mesela Derrida (1995), olay uzamını ele alırken Platon'un *Timaios* metnine, özellikle de *khora* kavramına döner. Bu kavram nesnel olarak bilinip tanınabilen bir şey gibi fiilen var olmaksızın gerçek olan "bir şey"i gösterir. Göndergesi olmayan, amorf, biçimsiz "bir şey" olarak *khora* temsil edilemezdir (95-97). Ne var ki her temsili, her belirlenimi "alan", onlara "yer veren"dir; bunu yaparken o belirlenimlerin hiçbirini kendi niteliği gibi sahiplenmez (99). *Khora* her şeye yer veren yerdir ama bir yer olarak fiilen var değildir; olayın meydana gelişine (*take place*) yer veriştir (*give place*). Bu bakımdan olayın yeri, toposu *khora* ya da gücüldür.

Öyleyse olaylar *khoratik*'tir; şeyler değişebilir çünkü toplumsal dünyanın bir de gücül boyutu vardır. Aslında "toplum" fiili bileşenlerine indirgenip salt fiili, elle tutulur gözle görülür bir özdeşlik veya nesnel gerçeklik olarak temsil edildiği müddetçe, "toplum" kavramı da sağduyu alanına geriler ve bir "fetiş"e dönüşür (Deleuze 1994: 208). O halde olay fetişten ve sağduyudan kopmaktır, fiili olanın gücüle açılmasını gösterir.

"Toplum" ne yalnızca ampirik veçhelerine ne de sadece gücül fikirlere indirgenebildiğine göre, mesele fiili ile gücül arasındaki "yüzey"dir. Fiili ile gücülü hem birbirine bağlayan hem de birbirinden ayıran bu yüzey ikili bir serinin, bu seri de iki tür olayın kaynağıdır: gücülleşme ve fiilleşme, ideal olaylar ve fiili olaylar. Ne var ki bu iki seri "asla eşit değildir" (Deleuze 1990: 37). Toplumun "bilinmeyen" potansiyellerinin gücül bütünlüğü, "bilinen" fiili veçhelerinden *fazladır* hep. Spinoza'nın bu konuyla ilgili görüşünü başka kelimelerle aktaracak olursak, bir toplumun neler yapabileceğini bilemeyiz. Dolayısıyla fiili bir toplum, potansiyel "bilinmeyen"lere dair bilgisi bakımından tanımı itibariyle *eksiktir*. Dolayısıyla biri fazla, biri eksik olan iki seri arasındaki paradoksal ilişki sürekli bir dengesizlik nedenidir ve "devrimi mümkün kılan tam da bu dengesizliktir" (49).

Seriler ikisinden de ayrı paradoksal bir öğede yakınsıyorsa, bu paradoksal öğe devrim demektir (51). İki seriye birden tekabül eden tekillikleri birbirine bağlayan, iki seri arasında geçiş sağlayan şeydir devrim. Bu da bizi olay "unsuru"na, tekilliğe getirir.

Tekil

Peki olay nelerden oluşur? Gelin burada İran Devrimi gibi bir bağlamda bile olayın tekilliğinde ısrar ederek skandal yaratan Foucault'yu hatırlayalım. Teokratik siyasetin tehlikelerinin, "köktenci din adamları sınıfının kanlı yönetiminin" yabancı düşmanı ve cinsiyetçi taşkınlıklarının farkındaydı kuşkusuz (2005: 265). Fakat tüm bunlar devrimi itibarsızlaştırmaya yetmiyordu, zira Foucault orada başka bir şeyi, "kendi ayaklarıyla ölüme gidenlerin maneviyatı"nı görmüştü. Bu imkânın, yani ezilenlerin ayaklanmasının en az iktidar kadar gerçek, "indirgenemez" bir imkân olduğunu iddia ediyordu (264).

Foucault, İran Devrimi hakkındaki görüşleri nedeniyle sert eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Ortadoğu uzmanı Maxime Rodinson onu alevler içindeki "Müslüman Şark"ta yeni bir umut gören, şu "yüksekten uçan" entelektüellerden biri olmakla itham eder (2005: 267). İslam Devrimi'nin başarısıyla "sarhoş olup" kendinden geçen Foucault, dine dair sosyolojik gerçekleri ve İslami siyasal erkin "baskıcı potansiyelini" gözardı etmiştir (267-8):

Devrimci harekete ilham veren "siyasal maneviyat", Foucault'nun epey naifçe atfettiği hümanist anlamıyla işlemediğini devrimin daha ilk evrelerinde göstermiş, huzursuzluk ve isyanın daha maddi saiklerini gizlemiştir. (272)

Bu eleştiride ilginç olan, ıskaladıklarıdır. Rodinson Foucault'nun ne demek istediğini anlamaz, zira ona göre siyaset çıkarların müzakere edilip yorumlanmasından müteşekkil stratejik bir mekanizmadan ibarettir. Kullandığı siyaset modeli, klasik "gerçekçi" siyaset modelidir; bu modele göre, özneler ve onların çıkarları zaten verilidir ve siyasal süreçlerle mekanizmalardan önce gelir. Bu perspektif kaçınılmaz olarak olayı gözden kaçırır ve şiddetli ayaklanmaların ancak çıkarın müzakere edilmesi olarak anlaşılan siyasetin eksik olması halinde ortaya çıkacağını varsayar. Bu bakımdan Rodinson'un yaklaşımı esasen muhafazakârdır. Olaya yer kalmayınca her şey var olana atfedilir; diğer her şey naif, idealist, terörist, köktendinci sarhoşluktur. Foucault ise tam tersine doğrudan ontolojik düşünceyle ilgilenir: 1979'da İran'da cereyan eden, tekil bir olaydır. Olaylar tekildir. Olayların siyasal gerçekliği diğer siyaset biçimlerinden farklıdır, ki Foucault bu diğer biçimleri de gözardı etmez. Dolayısıyla Rodinson'un Foucault'yu yanlış anlamasının nedeni esasen iki siyaset anlayışı arasındaki farktır:

Stratejist, "bu ölüm, bu feryat ya da bu ayaklanma, içinde bulunduğumuz özel durumda, bütünün ihtiyaçları ile şu veya bu genel ilke bakımından nasıl bir önem taşır?" diye soran kişidir. Bu stratejist ister siyasetçi, tarihçi ya da devrimci, isterse de şah veya ayetullah yanlısı olsun, benim teorik etik anlayışım her halükârda buna karşıdır. Benim etiğim "strateji karşıtıdır". Bir tekillik doğduğunda saygı duymalı, devlet evrenselleri ihlal ettiğinde taviz vermemeliyiz. Basit bir seçim bu, ama zor bir iş: Biraz altına bakıp tarihi neyin paramparça ve altüst ettiğini izlemeli, biraz gerisinde durup siyaseti neyin kayıtsız şartsız sınırladığına dikkat etmeliyiz. (Foucault 2005: 267)

Devrimin başarısıyla "sarhoş" olan Foucault'nun saygı duymaya çağırdığı tekilliği kavramanın bir yolu, fiili olana göre sterilliği veya nötrlüğüdür. Devrimin tekil anlamı/hissinin "nötr" veya "steril" olduğunu söylemek, olumlama veya olumsuzlamadan, fiili ve tarihsel nitelik, nicelik veya ilişkilere atıfta bulunan herhangi bir önermeden etkilenmediğini söylemektir (Deleuze 1990: 32). O halde tekillik bilfiil var olan kimliklerin ötesindeki birey-öncesi, gayrişahsi bir

dünyayı belirtir. Tekillikler, fiili kimliklerin farklılaştığı limitler, "dönüm noktaları"dır. Fiili veya ampirik bir kendilik olmadığından, tekilliği temsil etmek imkânsızdır. Tekillik temsilden kaçan şeydir; kimliklerin "yüzeyinde" indirgenemez bir kendiliktir (*a.g.y.*: 19).

Bu yüzden devrim kavramı, sadece fiilleşmiş biçimleri ve yapıları nedeniyle değil, ifade ettiği sonsuz tekil potansiyellik serisi nedeniyle de ilginçtir; yalnızca sağduyu ve bilimsel veya ideolojik temsiller düzeyindeki "anlamı" değil, tekillikler düzeyinde üretilen devrim "hissi" de bu kavramı ilginç kılar (bkz. *a.g.y.*: 19, 187). İşte bu "his" onun gücül veçhesidir, bütünüyle fiilleşemez; tarihe indirgenemez, tarihe göre nötrdür. Dolayısıyla potansiyelliğin önemli unsurlarından biri de kendini fiilleştirmeme potansiyeli, "yapmama potansiyeli"dir (bkz. Agamben 1999a: 179-80). Bir başka deyişle, potansiyellik aynı zamanda potansiyelini fiilleştirmemedir. Fiiliyatta varlığını sürdüren, "fiiliyatta kendini bu haliyle *muhafaza* eden" bir potansiyellik vardır (183). Devrim fikrinin fiilleşmesi, fikrin, yani potansiyelliğin bu fiilleşme sonrası tükendiği anlamına gelmez. "Devrimin" gücü, varoluşta tüketilememesinden gelen bir güçtür.

Bunu ısrarla savunmalıyız, zira her zaman şunu soran birileri çıkacaktır: Tarihsel olgulara bakın; devrimin bir çözüm olmadığını, tüm devrimlerin kendi çocuklarını öldürdüğünü ve kötü sonuçlandığını bilmiyor muyuz zaten? Bu soru varsayımları itibariyle, "bilgi", "fiili", "tarihsel" ve "çözüm"e vurgu yaptığı için hatalıdır; bu yolla "devrim"i fiili, tarihsel bir kategoriye indirger. Devrim hem fiili hem gücül, hem tarihsel bir süreç hem fikir olduğuna göre, sürekli karşımıza çıkarak "devrimin korkunç" sonuçlarını lanetleyip duran bu basmakalıp eleştiri iki şeyi karıştırır: "devrimlerin tarihsel sonuçları ve insanların devrimci oluşları" (Deleuze 1995: 171). "Devrim" tarihsel durumdan ayrılmış, damıtılmış bir olaydır her zaman. Ne var ki zamanla yeniden tarihe asimile edilir; ister istemez "ihanet" edilir devrimlere. Bunu takiben, tüm devrimlerin yenilgiyle sonuçlandığını göstermek bayağı bir müdahaledir, zira sorun devrimlerin geleceği değil, her şeyden önce insanların devrimci "oluş"larının nedeni ve nasılıdır (*a.g.y.*). Dolayısıyla devrimlerin başarısız olması, yapısal bir kaçınılmazlık olsa da insanların devrimci olmasını engellemez. Devrimler yenilgiye uğradığında bile verili durum değişir, problemler dönüşüme uğrar (Deleuze ve Guattari 1994: 177).

Fakat tekilliğin bir boyutu daha vardır: Tekillik gücülde "kalan", cismani olmayan, steril bir etki olsa da, etkilenen fiilidir (bkz. Deleuze 1990: 24). Kendi varoluşu ve dağılımı bakımından nötrlük (sterillik) olarak anlaşılabilir tekillik, ancak fiilleşme açısından da üretken bir boyutu, "nedenselliğe benzer" bir yanı vardır (109, 125). Nitekim fiilleşme sürecinde yüzey tiyatro gibi işler; gücül fikirler bu yüzeyde yoğunlaşır, yani burada üretken tekillikler olarak fiilleşir ve dramatize edilirler (125).

Bu dramatizasyon bir paradoksu beraberinde getirir: Eğer steril ve tekil bir fikir olarak devrim fiili sonuçlarına indirgenemez ise, o zaman iki boyut arasındaki, fikir olarak devrim ile fiili gerçeklik olarak devrim arasındaki gerilimi nasıl canlı tutabiliriz? Devrim, bu bakımdan bir "problem" olarak düşünülebilir; bizi düşündüren, fakat çözümlerinden bağımsız olarak düşündüren bir "problem" olarak (Deleuze 1994: 157). Her fiilleşme, her çözüm (gücül) problemi değiştirir, yerinden eder ve zenginleştirir. Devrim bu bakımdan gücül bir problemdir; farklı türleri, belirli toplumlara özgü somut durumlarda fiilleşen ya da cisim bulan bir toplumsal fikirdir.

Ne var ki devrim fiili olandan da ayrılamaz. Olay *ex nihilo* değildir, yani yoktan var olmaz. Problemler çözümleri olmadan ayakta kalmaz: Kendilerini ancak çözümlerde ifade edebilirler (163). Nitekim devrim fikri fiili olanı bir koşul sayarak reddetmez, fiili olanın önceliğini reddeder. Devrim bir problem olarak hem aşkın hem içkindir; gücül alana ait olduğu için aşkındır, çözümlerin belirlediği fiili ilişkilere gömülü olduğu için içkindir. Sonuç olarak devrim kavramı ancak farklı kavramsallaştırmaların fiili çeşitlemeye işaret ettiği bir çokluklar birliği olarak sürdürülebilir. Herkesin bir yandan ortak bir devrim *kavramını* savunurken, bir yandan da farklı devrim *kavrayışları* söz konusu olduğunda hemfikir olmama konusunda hemfikir olması ancak bu zeminde mümkündür. Farklı failler tarafından farklı şekillerde dramatize edilebilecek ortak bir devrim fikri ancak bu temelde mümkündür..

Zamansal

Böyle bir fiilleşme "zamansız" bir müdahaleyi gerektirir, "şimdi-olmayan bir tarzda, dolayısıyla da zamana karşı, hatta zaman üzerine, (umarım) gelecek olan bir zaman için eylemeyi" gerektirir (Nietzsche, aktaran Deleuze 1983: 107). Devrimin gücül "fazlalığı" fiili dünyada kendine yetecek bir şey bulamaz ve nitekim ancak bir "eksik", "gelecek" olan fiili olanla ilişki olabilir. Bu yüzden Derrida (1994) devrim "hayaletinin" hep ileride "gelecek" bir şey olarak kaldığını, bununla beraber asla yok olmadığını öne sürer. Ne de olsa hayaletler söz konusu olduğunda asıl mesele aynı anda olmak *ve* olmamaktır, hem fiili fenomenlik hem de gücüllüktür (bkz. *a.g.y.*: 10-12). Bu bakımdan "devrim" zamanı hep "gelecek"tir; ama geleceğe ait bir vaat olduğu için değil, "yapısı itibariyle her daim çıkmazda (*aporia*) kalacağı" için böyledir (Derrida 2005: 86). Ne var ki bu çıkmaz, "toplumun" göbeğindeki bu bünyevi karar verilemezlik ve belirsizlik, "devrim"in vaadinin imkânsız bir vaat, kavuşulamayacak bir hayal olduğu, dolayısıyla da sonsuza dek ertelenebileceği anlamına gelmez:

> İmkân-sızlık, mahrumiyet değildir. Erişilemez olan, sonsuza dek erteleyebileceğim şey değildir: Kendini ilan eder; benden önce gelir, birden üstüme çullanır ve beni *burada ve şimdi*, gücülleşemeyecek bir halde, potansiyellikte değil de fiiliyatta ele geçirir. (84)

Özgürlük ve adalet vaadi yapısal olarak imkânsız kalsa bile, vaadi fiilleştirme "kararı" ertelenemez. Mutlaka fiili siyasette bir konum almak gerekir. "Fikir" fiilleşmelidir. Nitekim devrimin ne olumlanabilen ne de olumsuzlanabilen sterilliğini aşmak ("isyan etmek") için, bu sterillik ile üretkenlik, dramatizasyon arasında ilişki kurmak gerekir.

> Fikir sahibi olmak da budur. Her Fikrin iki yüzü vardır adeta; bunlar aşk ve nefret gibidir. Parçaları arama, ideal bitişik alanları tedricen belirleyip birbirine bağlama aşk gibidir; ideal olaylar vasıtasıyla bir "devrimci durumun" yoğunlaştığını belirten ve Fikrin fiili alana doğru patlamasına neden olan tekilliklerin yoğunlaştırması ise öfke gibi. İşte Lenin bu bakımdan Fikir sahibiydi. (Deleuze 1994: 190)

Burada "öfke"nin hem yaratıcı hem de yıkıcı boyutu vardır, zira neyi olumsuzlayıp yok edeceği, neyi olumlayıp fiilleştireceği konusunda seçicidir. Kelimenin tam anlamıyla dramatiktir; bir oyunun her "yeniden oynanışında" yeni bir yorumu eyleme vurması gibi, her fiili veya tarihsel fiil de bir fikri yeni yollarla ifade eden bir dramatizasyondur (*a.g.y.*: 10). Devrim bu bakımdan "toplum İdeasına özgü bir gazaptır". Dramatik öfke, "aşk"ın işini tamamlayarak fiili ile gücül arasında bir bağ kurar (devrim fikri ile özgürleşme, eşitlik, adalet gibi diğer fikirler arasında ilişki kurar). Bu bağ, toplumsal faillerin fiili dünyayı aşkın bir perspektiften deneyimlemesini sağlar.

Demek ki tarih bir tiyatrodur; burada dramatik tekrar "faillerin" kökten yeni olaylar üretmesine olanak sağlar, gücül fikirler fiili olana geri döner (*a.g.y.*). Öyleyse nasıl tekrar edilir? Fikirler nasıl dramatize edilir?

Fiili olayın (dramatizasyon) iki biçimi vardır. İlkinde failler zamanı ele geçirerek, "*işte*, zamanı geldi" diyerek olayı fiilleştirir (Deleuze 1990: 151). Bu an, olayın geçmişi ve geleceğinin olayın cisimleşmesine (fiilleşmesine) göre değerlendirildiği bir şimdi; yani olayın fail tarafından "kavrandığı", mevcudiyet kazandığı "yoğunlaşmış" bir şimdidir (150, 152). Gelgelelim, fiilleşmenin ötesine geçen bir başka veçhesi daha vardır dramatizasyonun. Dramatizasyon süreci faili de dönüştürür. Oyunculuk yapmak faili kendisinden, kendi fiili kimliğinden saptırır. Bu sürece "karşı-fiilleşme" diyoruz (bkz. *a.g.y.*: 151). Fiilleşmede kişi olayı ele geçirerek mevcut hale getirir, karşı-fiilleşme sürecinde ise olay kişiyi ele geçirir. Dolayısıyla kişinin belirlenebilir bir şimdi veya fiili bir kimlik ile hiçbir ilişkisi kalmaz; "hâlâ-gelecek ile çoktan-geçmiş arasında bölünmüş "gayrişahsi bir an hariç tabii". Bu bakımdan olayın şimdisi, geçmişin ve geleceğin gidişatın sınırlarından koparıldığı ve tek başına, "steril" tekillikler çerçevesinde ele alındığı bir şimdidir.

Bir yanda olayın gerçekleştirilen üretken kısmı, öbür yanda gerçekleştirilemeyecek steril kısmı. Nitekim iki şey olur: fiilleşme ve karşı-fiilleşme (151-2). Gidişatta olayın fiziksel fiilleşmesi, failin karşı-fiilleşmesi yoluyla ikiye katlanır. Fail tam da bu ikinci süreç ile metamorfoza, transmutasyona uğrayıp "kendi olaylarının faili" olur (150). Kişi bir yandan ânı ele geçirmeye çalışırken, bir yandan da dönüşmeli, ânın zehrini yutmalıdır. Olaya "layık olmalıdır" (148).

Olayın iki yanı birlikte ele alındığında bize özgürlüğün tam tanımını verir: "Özgür insan olayı ele geçirir ve karşı-fiilleşmesini eyleme vurmaksızın bizatihi fiilleşmesine izin vermez" (152). Etiğe gelince, kişi "başına gelenlere layık olmayan biri olmamalıdır" (149).

Öyleyse devrim, akışını değiştirip yeni bir gelecek getirme düşüncesiyle zamana, şimdiye müdahale etmektir. Böyle bir müdahale daima stratejik bir kararı gerektirir, ânı "ele geçirmeye" çalışır; bununla beraber âna layık hale gelmeye hazırlıklı olmayı, an tarafından "ele geçirilmekten", yani kendini âna kaptırmaktan doğan bir sarhoşluğu da gerektirir. Bütün bunlara bir de şu yukarıda geçen "umarım"da beliren yeni vaadini eklersek, antik Yunanca *kairos* sözcüğünün içeriğine varırız.

"Sarhoş" olan fail de en az stratejist kadar gereklidir. "Devrimin" "tarih" perspektifinden, yani "nesnel" olgular ve çıkarlar açısından düşünülemez olmasının nedeni budur. Ne zaman ki insanlar arzularını devrimci oluşlara yatırır, bir olayı ele geçirmeyi ve kendilerini olaya kaptırmayı arzular, işte o zaman devrimin anlamı/hissi ortaya çıkar ve insanlar devrimi "görebilir". Heyecan yoksa dramatizasyon da yoktur. Sarhoş olmadan, isyan diye bir şey de olmaz.

Bugünün ilerici liberalleri çoğu zaman bir "devrim"e (daha radikal bir özgürleştirici siyasal harekete) katılmak istediklerini söyleyip dert yanar, fakat bu devrimi ne kadar arasa da bir türlü "göremez" (toplumsal uzamın neresine bakarlarsa baksınlar, böyle bir faaliyetle ciddi ciddi uğraşacak iradeye veya güce sahip bir siyasal fail göremezler). Kısmen haklılık payı olabilir; fakat bizzat bu liberallerin tutumunun da sorunun başlı başına bir parçası olduğunu eklemek lazım. Devrimci bir hareket "görmek" için öylece beklersek, böyle bir hareket elbette asla ortaya çıkmayacak, kimse bunu görmeyecektir. Hegel'in görünüşleri asıl gerçeklikten ayıran perdeye dair söyledikleri (görünüş peçesinin ardında hiçbir şey yoktur; bakan özne oraya ne koyarsa o olur), devrimci süreçler için de geçerlidir: "Görmek" ve "arzu" burada ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır, yani devrimci potansiyel nesnel bir toplumsal olgu gibi orada öylece keşfedilmeyi beklemez, onu ancak "arzuladığımız" (bir hareketin parçası olduğumuz) ölçüde "görebiliriz". (Žižek 2007c: 5)

Olayı arzulamayanlar onu göremez. Olayın ele geçirmedikleri, olayı ele geçiremez. Onlara göre koşullar isyan, devrim veya eleştiri için asla yeterince olgunlaşmış değildir; "zamansız" olanın zamanı asla gelmez.

Kitap Hakkında

Kitabın arkasında yatan başlıca fikir, gücül (fazla) ile fiili (eksik) arasındaki ilişki yoluyla toplumun paradoksal kurulumudur. Bu yapısal düzeyde, isyan, devrim ve eleştiri kavramlarını toplum paradoksunu ifade eden olaylar olarak ele alıyorum. Olayın üç boyutu, yani mekânsallık, zamansallık ve tekillik arasındaki karmaşık ilişkiler bu bağlamda belirleyici.

İkinci, tematik bir düzeyde, isyan, devrim ve eleştirinin paradoksal doğasına odaklanıyor, karşı-isyan, karşı-devrim ve karşı-eleştirinin rolü üstünde duruyorum. Karşı-devrim imkânı devrim dahilinde var olur. Tüm devrimler karşı-devrime yol açma potansiyeli taşır. Benzer şekilde, isyan iktidar tarafından ele geçirilebilir, eleştiri her an idari bir dispozitife dönüşebilir. Böyle süreçler yaşanabilir çünkü isyan, devrim ve eleştiri esasen paradoksal fenomenlerdir.

Son olarak, üçüncü bir düzeyde de siyasetin paradoksal özelliklerine eğiliyorum. Kitabın örtük argümanlarından biri, siyasetin her zaman bir risk siyaseti olduğu, her siyasal müdahalenin kötü sonuçlar verebileceğidir. Böyle paradoksal bir boyutu olmasaydı, siyaset salt bir tekniğe, "iyi toplum" yapma kılavuzunu andıran bir şeye dönerdi. Bu durumda siyaset rutin bir prosedüre, halihazırda kurulu bir siyasal uzam içinde mücadele etmekten ibaret bir "hafif siyasete" indirgenebilirdi. Fakat siyaset, siyasal uzamı yeniden şekillendirip yeni bir siyaset sahnesi de tesis edebilir. Siyaset paradoksunun zemini bu ikilik, siyasetin bu iki anlamıdır: mevcut düzenin devamı olarak siyaset ve verili olandan bir kopuş olarak siyaset. Kitap bu paradoksu ele alırken üç hat izliyor. Uzamsallık çerçevesinde, siyaseti fiili ile gücül arasındaki etkileşim bağlamına yerleştiriyor. Zamansallık çerçevesinde, tüm siyasal kararların "olagelen" ile "gelecek olan" arasındaki paradoksal ilişkiyle ister istemez uğraşması gerektiğini; aynı zamanda, bu ikisi arasında istikrarlı bir sentez imkânı olmaksızın, (rasyonel) strateji ile (rasyonel olmayan) sarhoşluğu birleştirmeye çalışması gerektiğini vurguluyor. Tekillik çerçevesinde ise siyasetteki tekilliklerin dışlanması ve dahil edilmesi meselesine, keza tekillik ile evrensellik ilişkisine odaklanıyor.

Kitabın başlangıç noktası, devrimin bir fikir olduğudur. Dolayısıyla devrim kavramında ütopik bir damar olması kaçınılmazdır, ki bu da "ütopik" devrim anlayışı ile "bilimsel" devrim anlayışı arasında kesin bir ayrım yapmayı sorunlu kılar. Bu nedenle, devrim ile isyan arasında nispeten yakın bir ilişki olduğunu savunuyorum. Nitekim buraya kadar "isyan" (*revolt*) ve "devrim" (*revolution*) sözcüklerini pek ayrım yapmadan, neredeyse birbirinin yerine kullandım. Gelgelelim ilerledikçe, iki kavram arasında önemli farklar belirecek.

Gerektiğinde, Hobsbawn (bkz. 1965: 1-8) gibi tarihçilere uyarak "isyan"ı görece örgütsüz, bireysel veya kolektif başkaldırı olarak tanımlıyorum. Bu anlamıyla isyanın uzun bir modern-öncesi tarihi vardır; dahası, bu anlamda isyan modernlikte de varlığını sürdürür. Diğer taraftan devrim, kapitalist gelişme ve kapitalizm analizi ile yakından alakalı olan modernliğin bir kavramıdır. Dolayısıyla devrim vaadi modern bir vaattir; zulüm ve adaletsizlik gibi kadim sorunlara verilen modern yanıttır devrim. Nitekim modernlik, Thomas More'un bile yer-olmayan şeklinde tahayyül ettiği ütopyayı ülküsü haline getirmeye meyillidir. Fakat bugün, yani geç modernlikte, isyan hem saf siyasetin bir figürü olarak hem de siyasal tutkuların görece kendiliğinden eyleme vurulması biçiminde yeniden ortaya çıktıkça, geri geldikçe, isyan ile devrim arasındaki ayrım genellikle yerinden edilmektedir.

Ne var ki isyan ve devrim tarihine odaklanmıyorum. Birçok okur isyan, devrim ve eleştiri hakkında bir kitaptan daha fazla tarihsel tartışma bekleyecektir. Fakat elinizdeki kitap daha ziyade toplum felsefesine odaklanıyor. Kitabın bir disiplin olarak toplum felsefesini ele aldığı da sanılmasın. Bu kitap disipliner, çapraz-disipliner veya disiplin-sonrasından ziyade, disiplinlerden azade bir düşünce düzlemi kurmaya çalışıyor. Şunu da peşinen belirtmekte fayda var: Burada isyan, devrim ve eleştiri öznel veya nesnel "çıkar" açısından ele alınmıyor. Dolayısıyla elinizdeki kitap, siyaseti çıkarın müzakeresi olarak gören genel geçer sosyolojiye de, devrimi işçi sınıfının "nesnel çıkarı" olarak görmekte ısrar eden bazı Marksist geleneklere de mesafeli duruyor.

Sadece belli noktalarda ve sadece nispeten, bu kavramları tarihsel çerçevede ele alıyor ve fiili isyan ve devrimlerle, sözgelimi Spartaküs isyanı ve Fransız Devrimi'yle ilgili kısa tartışmalara giriyo-

rum. Çok geçmeden, devrime ve isyana yapılarında merkezi yer veren teorilere, yani isyan ve devrim teorilerine geçiyorum. İsyan iradesini analitik bir muamma gibi ele alan teoriler yerine, bu iradeyi içselleştirerek yol gösterici ilkesi sayan, onunla özdeşleşen özgürleştirici teorilerle, keza radikal değişime iştirak etme arayışındaki devrimci teorilerle ilgileniyorum. İlk grup çerçevesinde, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Agamben, Derrida, Rancière gibi çok çeşitli şahsiyetlerin yer aldığı bir geleneğin yanı sıra, Marksist ve Nietzscheci perspektifleri sentezleyerek radikal değişimi bir "olay" olarak ele alan eleştirel teori geleneğine odaklanıyorum. İkinci grup çerçevesinde ise Jakoben, Marksist, Leninist, Maoist devrim anlayışları ile Badiou, Žižek, Hardt ve Negri'nin güncel yaklaşımlarına odaklanıyorum.

Kitap bu envai çeşit teoriyi diyaloğa sokmuyor, "ayrışmalı bir sentez"le bir araya getiriyor; yani farklılıkları içinde benzerlik veya benzerlikleri içinde farklılık gösteren, bazı noktalarda kavuşup bazılarında ayrışan bu teorileri, diyalektik bir sentez içinde birleştirme niyeti olmaksızın bir araya getiriyor (bkz. Deleuze ve Guattari 1983: 75-83; Badiou 2000: 22). Bu radikal teorilerin, aralarındaki önemli ayrılıklara rağmen, bazı ortak özlemlerde (örneğin özgürleşme) paradoksal bir biçimde çakışmaları ve ortak düşmanlara (örneğin hâkim ideolojilere) karşı birleşmeleri ilgimi çekiyor. Aynı şekilde, ortak düşmanlara rağmen nasıl birbirlerinden ayrıldıklarıyla da ilgileniyorum.

İsyan, devrim ve eleştiriye yönelik mevcut perspektiflerin bir haritasını çıkarmak bu işin bir parçası. Gelgelelim elinizdeki kitap, yukarıda sayılan teorilere bir giriş kitabı değil temelde. Bilakis, isyan, devrim ve eleştiri konusunda bu teorilerle "birlikte düşünmeye" çalışıyor; bu sayede hem teoriler arası dayanışmayı hem de aradaki ihtilafları kendi çerçevesine katıyor. Bir başka deyişle, kitabın amacı tefsirden ziyade (isyan, devrim ve eleştiriyi) temalaştırma.

Kitabın başlıca katkısı, toplum paradoksunu açıkça ifade etmesi; isyan, devrim, eleştiri bağlamında paradoks kavramını işleyerek siyasalı yeniden inşa etmesi. Bu çerçevede, isyan ve devrim ile biyopolitik arasındaki bağ üzerinde de duruyorum. Bu bağ önemli, çünkü özellikle 1960'lardan sonra isyan ve devrim kavramları sosyoekonomik alandan biyopolitik alana kaymış gibi görünüyor. Son

olarak, hem isyanın hem de devrimin fiili gerçekliğin eleştirisini içerdiği düşünülürse, isyan/devrim ve eleştiri arasındaki yakın ilişkinin içerimleri de kitabın merkezinde yer alıyor. Bu bağlamda, isyan/devrim *hakkında* teoriler ile özgürleştirici veya devrimci teoriler arasında ayrım yapmak da bir o kadar uygun görünüyor.

Kitabın sonunda bir sonraki devrim nasıl yapılır kılavuzu olmayacak maalesef. Bir devrim teorisine yönelik öneriler olacaksa da, benim esas uğraşım devrim kavramını gücül bir potansiyellik olarak ele almak. Her şeyden önce, tarihin sonunda beliren bir "aydınlanma projesi" bu benimkisi. Zamanımızda bastırılan/revize edilen bu üç kavramın, yani isyan, devrim ve eleştiri kavramlarının bu "son"a ilişkin nelere ışık tutabileceğini soruyorum.

Kitabın İçeriği

I. Kısım isyan ve karşı-isyan ile ilgili. Buradaki temel soru, isyanın yeni değerler yaratmaktaki rolü hakkında. 1. Bölüm'de isyan kavramını ele alıyor, yaşam, toplumsallık ve eleştirel düşünce ile alakasını ortaya koyuyorum. Bu bölümde isyanı anlatan esas figür tekrar. Nietzsche ve Deleuze'ü izleyerek isyanın nihilizme karşı oynadığı rolü vurguluyorum; nihilizm insanlık ile dünya arasındaki bağın kopması demekse, isyan da bu bağı yeniden tesis etme meselesidir. İsyan bunu yaparken, fiili olanın dışladığı bir potansiyelliği açığa çıkarır. Fakat isyan, ancak özdeşliklerin bir karşı-fiilleşmesini içeriyorsa bir olay olabilir.

2. Bölüm isyanın siyaset ve zamansallık ile bağlantısını kuruyor ve bunu yaparken *kairos* kavramını kullanıyor. Fiili ve gücül alanlara aracılık etmekte ve yeniyi var etmekte *kairos*'un rolü tartışılıyor. *Kairos*'un ânı ele geçirmekten ibaret olmadığını ısrarla vurguluyor, karar ânının sadakat de gerektirdiğini söylüyorum. Bunu takiben "istisna hali"ni bir karşı-isyan örneği olarak tartışıyorum. İstisna hali ile *kairos* arasındaki yapısal benzeşiklik önemli. Daha sonra Benjamin ve Agamben'i izleyip şiddeti devrimci şiddet ve devlet şiddeti diye ikiye ayırıyorum. Devlet iktidarının tahammül edemediği nedir sorusunu tartıştığım bölüm sonunda, tekil kalma talebinin her radikal isyan siyasetinin merkezinde olduğunu öne sürüyorum.

3. Bölüm'de isyan ve siyaset ilişkisini genişleterek özne meselesine bağlıyorum. Özneleşme, bir tarihsel durumu kutuplaştıran bir etki, tarihselin haricindeki bir olay olarak ele alınıyor. Burada dört temel "özne etkisi" tartışılıyor: üstben, kaygı, cesaret ve adalet. Bu tartışmadan sonra, üstben biçimine bürünen modern hukuka isyan etmenin ister istemez bir mazoşizm ânı, karşı-fiilleşme ânı içerdiği iddia ediliyor. Son olarak, isyanın siyaset ile nasıl ilişkileneceği sorusuna cevap arayan bölüm, Badioucu anlamda bir "saf siyaset"e dönüyor.

I. Arasöz Kubrick'in *Spartaküs* filmine odaklanıyor. Spartaküs ismi siyasal, tarihsel ve öznel arasındaki ilişkiyi sentezleyen bir siyasallaşma jestini anlatıyorsa eğer, bu bölüm de "Kubrick'in *Spartaküs* filmi Spartaküs-olayına sadakat gösterebilmekte midir?" diye soruyor. Tartışmadaki kilit kavram ise dirilme.

II. Kısım devrim ve karşı-devrim ile ilgili. Bu kısmın düzenlenmesine yön veren ilke, bir siyasal öznenin müdahalesi ile tanımlanan tarihsel dönem ya da diziler (bkz. Badiou 2009a: 92). 4. Bölüm bu anlamda bir dizi olarak Jakoben siyasetini ele alıyor. Buradaki ana kavram demokrasi. İlk önce Fransız Devrimi perspektifinden demokrasinin orijinal anlamını tartışıyorum. Daha sonra günümüz demokrasisine dönüp özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarının modernlikte nasıl "revize edildiğini" sorguluyorum. Bu kavşaktaki önemli nokta, demokrasinin nasıl olup da zaman içinde idari bir terime dönüştüğü, sonsuz sayıda sonlu kültürü ve biyopolitik topluluğun kendini evrenselleştirmesine izin vermeksizin nasıl bu sonlulukları yönetmekte kullanıldığı.

5. Bölüm modern siyasetin bir başka tarihsel dizisi olan sınıfa odaklanıyor. Bir siyasal özne olarak "proleter" hafızayı kateden bölümde, özellikle proletaryanın tekilliğine ilişkin iki farklı anlayış, üretkenlik olarak tekillik ile negatiflik olarak tekillik üzerinde duruluyor. Bu iki anlayış aynı zamanda siyasal özneleşmeyi nasıl kavramsallaştırmak gerektiği sorusuna verilen iki farklı cevaptır. Gelgelelim iki farklı cevapta da siyasal özne ileride "gelecek" bir şey olarak kalır ve siyaset de mevcut kimlikleri temsil etme değil yeni bir özne üretme faaliyeti olarak değerlendirilir. Bu bölümde Marx'ın tekrar anlayışına, yani trajedi ile komedi/fars arasındaki ilişkide temellenen devrim teorisine de değiniyorum. Bölümün sonunda, saf

siyasetin bir eleştirisiyle birlikte, iktisadın siyasetteki rolü vurgulanıyor.

6. Bölüm, Leninist diziyi tartışıp *kairos* kavramı ile ilişkisini kuruyor. Buradaki temel sava göre, hakiki bir siyasal müdahalede *kairos*'un iki boyutu, yani strateji ve sarhoşluk materyalist bağlamda iç içe geçmiş olmalıdır. Derrida'yı takiben, iki boyut arasındaki ilişkiyi çatışkı yerine çıkmaz diye nitelemenin daha iyi olacağını savunuyorum. Sonrasında ise iki karşı-devrim figürü olarak faşizm ve Stalinizmin güncelliğini tartışıyorum. Konsensüsün ve nesnel bilginin Stalinizmdeki rolü burada önemlidir, zira Žižek ve Badiou da buradan hareketle Stalinizm ile günümüz liberal demokrasisi arasında ilginç bir benzerlik kurarlar.

7. Bölüm, siyasal özne olarak "kitle" kavramını ele alıp modern siyasetin son dizisi olan kitle siyasetini tartışıyor. Kültür Devrimi ve 68 Mayısı kitle siyaseti örnekleridir, bu örneklerde yüzeye çıkan karşı-devrim figürü ise seçimler. Bir zamanlar devrimci olanın bugün iktidarın bir dispozitifi haline geldiği savı bu bölümde bir kez daha vurgulanıyor. Bölümün sonraki kısmı, günümüz liberal demokrasisi ile şarklaştırdığı düşmanı İslami terörizm arasındaki şiddet ilişkisi üzerinde duruyor. Bu bağlamda siyasal teolojiye dönüyorum. Schmitt'in egemenliği meşrulaştırmaya çalışan siyasal teolojisi ile Taubes'ın egemenliği gayrimeşru kılan devrimci eskatolojisini karşılaştırıyorum. Böyle bir kutuplaşmanın bugün yerinden edildiğini öne sürüyorum; Schmitt'in siyasal teolojisini benimseyen teröre karşı savaş giderek bir "(t)erörler komedyası"na* dönüşürken, El Kaide terörü de –fikir düzeyinde– kıyamet eskatolojisinin farsı andıran bir versiyonuna benziyor.

Kitap, farklı yönlerde hareket eden fragmanlar/bölümler biçiminde düzenlenmiştir. Bu fragmanları başka şekillerde bir araya getirmek mümkün. 8. Bölüm'de bu fragmanları nasıl sentezlediğimi anlatıyorum. Burada isyan ve devrimi, devrim hakkında görüşlerden ayırmak için bir çerçeve geliştiriyorum. İçkinlik felsefesi ile aşkınlık felsefesi olarak bilinen iki düşünce geleneğinin birbiriyle ça-

* Shakespeare'in *Yanlışlıklar Komedyası*'na (*The Comedy of Errors*) anıştırmayla, "teröre karşı savaş"ın yapı itibariyle bir "komedi"ye benzemesi kastediliyor. Bkz. Diken, "The comedy of (t)errors", www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/diken-comedyofterrors.pdf (son erişim tarihi 26.09.2012). *–y.n.*

kıştığı ve birbirinden ayrıldığı noktalar burada merkezi önem taşıyor. İkisi arasındaki ilişkiyi ele almanın en iyi yolu ayrışmalı sentez ve tartışmacı ilişkiden geçer; buna karşılık, iki düşünce geleneği de var olan ile karşıtlık ilişkisi içindedir ve bu açıdan aynı taraftadır. Bu bölümde tomurcuklanan temel karşıtlık ilişkisi günümüz liberal demokrasisi ile komünizm fikri, yani fikirsiz bir dünya ile dünya-sız bir fikir arasındadır.

II. Arasöz'de, bir pasif nihilizmin "mutluluk" tasvirini karşı-devrimci bir siyasal ve etik ideal mertebesine yükselten Huxley'nin distopyacı romanı *Cesur Yeni Dünya*'nın günümüzdeki geçerliliğini tartışıyorum. Huxley'nin hedef tahtasında Stalinizm olsa da, *Cesur Yeni Dünya* günümüz "demokratik" totalitarizmini de tekinsizce aydınlatıyor. Biyopolitik, nihilizm ve şebeke toplumu çerçevesinde bu benzeşikliği tartışıyorum.

III. Kısım eleştiri ve karşı-eleştiriye odaklanıyor. Karşı-eleştiri, eleştirinin susturulmasından ibaret değil, revize edilip yayılması olarak da anlaşılabilir. 9. Bölüm teorik bir vakaya, "eleştiri sosyolojisi"ne odaklanıyor. Eleştiri sosyolojisinin alameti farikası, "eleştirel teori"ye, eleştirinin temellendiği normatif teamüllere (meşrulaştırma rejimlerine) ilişkin bir analiz ilave etmesidir. Eleştiri sosyolojisindeki bu gayretin, eleştirel teorinin mantığının dikenlerini ayıklayıp radikal taraflarını törpülediğini öne sürüyorum. Bu "reformist" operasyonda özgürleşme vaadi kaybolur. Sonuç olarak eleştiri sosyolojisi, kapitalizmi aşmayı değil onu yine kapitalist kalacak şekilde dönüştürmeyi dener. Buna karşılık söz konusu bölüm, eleştirinin meşrulaştırmaya indirgenemeyeceğini iddia ederek, radikal eleştirinin çerçevesini tanımlıyor ve "reformist" eleştiriden ayırıyor.

10. Bölüm, isyan, devrim ve eleştiri kavramları arasındaki asli bağı mesele ediniyor. Rancière'in dediği gibi eleştiri her zaman anlaşmazlığı içerir ki bu her şeyden önce konsensüs konusunda bir anlaşmazlıktır. Bu bölümde iki radikal eleştiri biçimi, estetik ve toplumsal eleştiri arasında bir ayrım yapılıyor. Bunların ikisi de bir özgürleşme fikri koyutlar fakat bunu farklı şekillerde, iki farklı ufukta yapar: *poiesis* ve *praksis*. Bölüm daha sonra estetik ve toplumsal eleştirinin "çakışması" olarak anlaşılabilecek bir komünizm fikrine dönüyor. Bu "çakışmayı" ayrışmalı sentez çerçevesinde tartışıp eleştiri olarak komünizm üzerinde duruyor ve bunun paradoksal bir

idea(l), yani fikir/idea/ideal olarak ontolojik komünizm ile farklılıklarını ortaya seriyor.

Sonsöz ise Mısır isyanı bağlamında komünizmin güncelliğiyle ilgili. Bu bağlamda olayın "ipliğine", yani tekil, gücül ve kairolojik olan arasındaki bağa dönüyor. Bir olayla, yenilik labirentiyle karşılaşıldığında, çifte olumlama her zaman çok önemlidir. Olaya "evet" demenin hemen ardından mutlaka bir "müdahale" gelmelidir.

BİRİNCİ KISIM

İSYAN VE KARŞI-İSYAN

1

İSYAN VE TEKRAR

> Parçalarına ayırıp inceleyeceğim, ama derisinden derine gidemiyorum; onu tanımıyorum, asla tanımayacağım. Peki bu balinanın kuyruğunu bile tanımıyorsam başını nasıl anlayacağım? Hele ki yüzünü; bir yüzü bile yokken? Alt tarafımı, kuyruğumu göreceksin, diyor sanki, fakat yüzüm sana görünmeyecek. Alt tarafını seçemiyorum ki; yüzüm yüzüm deyip durduğuna da bakmayın, tekrar söylüyorum, yüzü falan yok bunun. (Melville 1998: 339)

MELVILLE'İN ANLATICISI İsmail, Moby Dick'i tasvir etmenin imkânsızlığını böyle tarif eder. O "bembeyaz" farksızlığı ve belirsizliğiyle bu acımasız balina tam bir canavardır, "evrenin insafsız boşluklarını ve yoğunluklarını" anımsatan bir "Leviathan"dır. İşte bu yüzden konuşmayan, sessiz bir Tanrı mertebesine çıkarılmıştır; yüzsüz, anlam vaat etmeyen, çoktan ölmüş ve dolayısıyla öldürülemez olan bir Tanrı'dır (Melville 1998: 175, 310). Nasıl ki İsmail Moby Dick'i tasvir edemiyorsa, "bu Eyüp'ün balinasını küfür ede ede takip ederken dünyayı dolaşan" Ahab da onu bir türlü öldüremez. Ahab'ın başına gelenleri kabullenmeyip haline isyan etmesi, Kutsal Kitap'taki Eyüp'ün isyanının modern versiyonudur. Moby Dick'te tecessüm eden evrensel farksızlığa ve yabancılaşmaya isyandır. Moby Dick ateist bir tanrı, "Tanrı'nın öldüğü" zamanlara uygun bir tanrıdır; ama aynı zamanda bir canavardır, özgürlüğü kısıtlayarak isyana kışkırtır (bkz. Friedman 1963: 398-9).

Melville'in Moby Dick'i bir "absürd" metaforudur. Camus'ye göre absürd kavramı, aşkın bir anlamı olmayan veya kendi başına sahici değerler oluşturmayan içkin bir dünya algısında temel bulur. "Absürd" hissi insanın "mutluluk özlemi" ile dünyanın kayıtsızlığı, "abes

sessizliği" arasındaki çelişkiden doğar (2005: 26). Camus, böyle bir absürdlük karşısında düşünme ve eylemenin ilk işinin, bu absürdlüğün varlığını inkâr etmek yerine olumlamak olduğunu söyler. Ya da Nietzsche'nin sözleriyle, "varoluşu olduğu gibi, anlamsız veya amaçsız" bir şey olarak kabul etmek gerekir (1967: 35-36). Bu dünyanın dışsal, duyu-üstü bir anlamı olsaydı bile, onu anlayamazdık: "Bu dünyanın onu aşan bir anlamı var mı yok mu bilmiyorum. Fakat o anlamı bilmediğimi biliyorum ve o anlamı hemen şimdi bilmek benim için imkânsız" (Camus 2005: 49). Başka türlü düşünmek veya eylemek nihilizmdir, yani gücün eksikliği, dünyayı olduğu gibi kabul edememek; dünyanın bir amaç, birlik ya da anlamdan yoksun olduğu gerçeğine hınç duymak. Dünyanın anlamsızlığına ve kaosuna katlanabilmek için, nihilist ona bir anlam atfetmeye çalışır, dünyaya yanıltıcı bir bütünlük dayatır (Nietzsche 1967: 12). Dolayısıyla hem Camus hem de Nietzsche için, nihilizm köken itibariyle, dünyevi yaşamın ötesinde bir duyu-üstü alana, dünyanın absürdlüğü için teselli vadeden bir alana kaçma amacıyla tektanrılı dinlerin, aşkın bir Tanrı'nın icat edilmesidir. Bu nihilizme karşı içkinlikte ısrar edilmelidir. Dünyamız, dışsal bir sebebi veya nihai bir amacı olmayan bir dünyadır; düzen içinde gibi görünen şeylerin aslında absürd kaosun teleolojik olmayan bir oyunundan ibaret olduğu bir oluş dünyasıdır. Ebedi kategoriler, mutlak hakikatler veya zamansız olguların olamayacağı bu dünyada, değişim de tek yönlü bir evrime, yani ilerlemeye indirgenemez (bkz. Nietzsche 1959: 83, 1967: 35-36).

"*Başkaldırıyorum*, öyleyse *varız*"

Ne var ki, kişinin kendini absürdlüğe kaptırarak her türlü sahicilik arzusundan vazgeçmesi gerektiği anlamına gelmez bu. Öyleyse insanların sahicilik veya mutluluk arayışı ile absürd arasındaki çelişkiye nasıl yaklaşmalı? Nihilist olmadan absürdlüğe nasıl "hayır" denebilir, absürdlük nasıl olumsuzlanabilir? İlk bakışta, bu çelişkiye verilecek cevap isyandır. Nihilizm sorununa dayanan isyan kavramı, absürdlükten "ok gibi fırlama", yani sıçramadır; sahicilik arzusu ile bizi çevreleyen absürdlük arasında "sürekli bir yüzleşme", reel dünyaya –aşkınlık yanılgısına boyun eğmeden– meydan okumadır (Camus 1953: 270, 2005: 52). Absürdlük karşısında, fiili veya felse-

fi intihara teslim olmaksızın elde edilebilecek yegâne kesinlik ümidi, yegâne sahicilik biçimi isyandır.

Her şeyin... absürd olduğunu ilan edebilirim, fakat kendi beyanımın geçerliliğinden şüphe edemem; en azından kendi itirazıma inanmam gerekir. Absürd deneyim dahilinde, bunun ilk ve tek kanıtı başkaldırıdır. (16)

Demek ki isyan üretkendir; değer üretir. Metodolojik şüpheyi temel alıp refleksif bir biçimde asgari bir kesinlik inşa eden Kartezyen *cogito* gibi ("Şüphe ediyorum, öyleyse varım"), başkaldıran insan da absürdlüğü kıvırarak, kendine döndürerek paradoksal bir kesinlik, değerlerin temel bulacağı ortak bir zemin yaratır: "*Başkaldırıyorum*, öyleyse *varız*" (28).

Başkaldıran insan, adaletsiz otorite veya durumlara "hayır" diyerek sınır çizen, bir sınır çizgisi çeken kişidir; Camus'nün belirttiği gibi, her isyan bir adalet anlayışı/hissi gerektirir: Daha ileri gitmeye hakkın yok. İsyan bu bakımdan var olan değerlerin değerini sorgulayarak başlar. Bu meselenin pragmatik bir doğası vardır, söz konusu olan değerlerin hangi ilkelere göre üretildiğidir. Dolayısıyla "sorgulama"nın pratik bir imhayı içermesi, var olan nihilist dogmaları feshetmesi kaçınılmazdır. Nihilist "putlara" isyan etmek için "balyoza", yani şiddete gerek duyulduğundan, "hayır" diyerek başkaldıran insan yıkıcı bir karakterdir.

Peki bu başkaldıran, yıkıcı "hayır" akıldışı bir jest midir? Şüphesiz, var olanı reddetmekte aklın oynayacağı bir rol vardır. Örneğin Marcuse, negatif akıl ile başkaldırı arasında doğrudan bağ kurar: Verili olan, bir nesnenin dolaysız görünme biçimi "negatif"tir, yani nesnenin "gerçek potansiyelleri" esasen henüz fiilleşmemiştir. Nesne ancak bu negatifliği, yani verili olanın içkin sınırlamasını aşma sürecinde hakikatine erişir. Hakikate erişmek için verili olanı yok etmek bu yüzden gereklidir; akıl fiili olanı, şeylerin verili durumunu değiştirip çözer ve nesneler ancak bu "dolayım" yoluyla ideasına uygun hale gelir (1955: 26). Bir şeyin hakikati gücül potansiyellerinden, keza fiili durumundan, o şeyin ne olmadığından oluştuğu için, eleştirel aklın görevi de fiili biçimlerin sakladığı bu potansiyelleri sezdirmek, doğrulamaktır. Üstelik, "negatif" her fiili gerçekliğin merkezinde bariz olan verili bir durumun hakiki olmadığını gösteriyorsa, o zaman "var olan hiçbir şey verili biçiminde hakiki değil-

dir" (123). İsyan bu "negatifliği" açığa vurup fiili olanın dışladığı potansiyelliği ortaya çıkarır.

Ne var ki isyan hakkındaki son söz akıl değildir. İsyan, ancak varlığın özü Logos olarak anlaşıldığı müddetçe akla ihtiyaç duyar (bkz. Marcuse 1969: 102-5). Aklın ardındaki gerçek güç içkin bir ilkedir: Nietzsche'nin Tanrı'nın aşkın yargısının yanına yerleştirdiği güç istemidir. Bir başka deyişle, isyan aynı zamanda bir istem, dürtü ve arzu meselesidir. Gelin bu noktayı tartışırken arzuları denetleyip duyular alanını aşmada aklın ehemmiyetini açıklarken Kant'ın kullandığı o meşhur örneğe bakalım:

> Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini yine de baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. (2004: 30)

Kant burada, darağacının caydırıcılığı sayesinde, bu kişinin arzuları doğrultusunda hareket etmeyeceğini varsayar. Fakat birisinin kapıdan çıkar çıkmaz "darağacına asılacağını ya da başka bir şekilde öldürüleceğini bile bile bir kadınla yatmasının imkânsız olmadığı" durumlar da vardır (Lacan 1992: 109). Örneğin "sapkınlık"ta, tutkular yasa ile ihlal arasındaki, haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki makul diyalektiğin belirlediği sınırları aşar ve gerçeğin düzeyine, "makul yollarla tatmin edilmekle yakından uzaktan alakası olmayan" dürtüler mekânına ulaşır (110). İsyanın da en az iktidar kadar gerçek, indirgenemez bir potansiyellik olmasının, insanların bazen "darağaçları ve makineli tüfeklere rağmen" hayatlarını tehlikeye atmalarının nedeni de budur (Foucault 2005: 264).

Buna göre, teknik olarak isyan, kendini akılla meşrulaştırmaksızın dürtü ve istem ile ilişki kuran "sapkın" bir faaliyettir. Burada "sapkınlık" halihazırda var olan kriterler doğrultusunda, önceden tesis edilmiş bir norma aykırı olma anlamında anormallik diye tanımlanmıyor. Daha ziyade gayrişahsi, bilinçdışı, gücül bir alanı belirlemeye çalışan şeye; bilfiil, ampirik anlamda var olan fenomenlerden veya bilinçten ayrı bir şeye işaret ediyor. Sapkın, "arzuyu tamamıyla farklı bir sisteme dahil eder ve bu sistemde içsel bir sınır, gücül bir merkez veya bir sıfır noktası rolü oynamasını sağlar" (Deleuze 1990: 304).

"Sapkın" bir jest olarak isyan, fiili duruma gücül bir boyut katan şeydir. Her isyanın önermelere dayanan rasyonel içeriğinin ardında bir duygulanım kuvveti, yoğun bir arzu vardır. İsyan tepkisel güçlere karşı bir isyan olduğu müddetçe, bu duygulanım kuvvetinin olumlanması isyan için aslidir. Dolayısıyla aynı nefeste hem "hayır" hem "evet" der ve sadakate değer bir şeyler olduğunu onaylar. Bu yüzden isyan, başkaldıran insanın uğruna araçsal aklı askıya alıp mağlup olmayı, hatta ölmeyi göze aldığı türden değerler meselesini kaçınılmaz olarak gündeme getirir. "Her değer bir isyana yol açmaz, fakat her isyan örtük bir değere dayanır" (Camus 1953: 20).

Ne var ki bu değerler bireysel değerler değildir; aksine, isyankâr bu değerlerin "kendisinde ve tüm insanlarda ortak" olduğunu hisseder; yani isyandaki olumlama "kişiyi aşar" (21). İsyankâr yalnız değildir; ortak değerler temelinde başkalarıyla gücül, "metafizik" bir dayanışmaya girer. İnsan dayanışması esasen isyandan doğar ve isyan "ancak dayanışma ile meşrulaştırılabilir" (27). İsyanın kendi (gücül) anlamı/hissi vardır, başka bir (fiili) sebebi yoktur.

> Başkaldırının sebepleri zamanla değişir gibi görünür. Bir Hint paryası, İnka savaşçısı, Orta Afrikalı ilkel bir yerli veya ilk Hıristiyan cemaatlerinden birinin ilk üyelerinden biri – başkaldırı deyince bu insanların her biri başka bir şey anlıyordu. Hatta başkaldırı *fikrinin* bu *fiili* örneklerde hiçbir anlamı olmadığını bile rahatlıkla iddia edebiliriz. (*a.g.y.*: 25, vurgu bana ait)

İsyanın her dramatizasyonu, her tekrarı bir fark, yaratıcı bir fazlalık, yani yeni değerler üretir. Bu anlamda olumsuzlama istemi isyanın sadece bir yanıdır. Diğer yanı ise, negatif olanı bir tarafa bırakıp yeni değerler yaratan olumlamadır. "Hayır"ın uç noktasına ulaşması, tamamlanması ancak kendisini dönüştürüp bu diğer nitelik haline, olumlama haline gelmesiyle mümkündür; aynı zamanda acıdan sevince, nefretten aşka uzanan o Dionysosçu transmutasyon olan olumlama haline gelmesiyle (Deleuze 1983: 173). Öyleyse eskinin olumsuzlanması yalnızca imha etmek için değil, en azından yeninin ortaya çıkışına yol açma potansiyeli barındırdığı için de gereklidir. "Verili bir varoluş biçiminin içeriğini gözler önüne sermesi için yok olması gerekir. Yeni, eskiyi bilfiil olumsuzlamalı, sadece bir düzeltme veya revizyonla sınırlı kalmamalıdır" (Marcuse 1955: 141). Fakat eğer nefret aşka dönüşemez, isyan da bir olumlama ânı içermezse, gücül potansiyeller ile fiili gerçeklik arasındaki gerilim ancak çözü-

lüp soyut bir hiçlik haline gelir. Verili gerçekliğin kendisinden farklılaşması, "olmadığı şeye dönüşmesi" olumlamanın bir sonucudur (124). İsyanın imtihanı budur: istemin yaratıcılığa dönüşmesi. Demek ki isyan hakkındaki son söz istem de değildir.

> Geçmişi kurtarıp her "böyle oldu"yu "böyle istedim de oldu"ya dönüştürmek – bundan başkasına kurtuluş demem! İstem – özgürleştiren ve sevinç getiren şey bu işte: Böyle biline! Fakat şunu da bilin: İstemin kendisi de tutsaktır. İstem özgürleştirir: Peki onu zincirlere bağlayan nedir? "Böyle oldu" – İstemin diş bilediği o feci ızdırap budur. Olana karşı güçsüz kalan istem, geçmişte kalan her şeyi öfkeyle seyreder. İstem geçmişe doğru olmaz; zamanı ve zamanın arzusunu kıramaz – işte istemin en feci ızdırabı budur. (Nietzsche 1961: 161)

Radikal ve Edilgen

İsyan absürdlükten "kurtulmak" olduğu müddetçe, sadece istem temelli olamaz. Böyle girişimlerde "tutsağı" pusuda bekleyen iki tehlike vardır. Birincisi, istem kendini "ahmakça", nihilist intikam yoluyla salıverebilir. Bu intikam "istemin zamana duyduğu antipatiden" başka bir şey değildir: Sonuç olarak, geçmiş değiştirilemeyeceğine göre, "her şeyin gelip geçmesi mübahtır" (Nietzsche 1961: 162). Örneğin Moby Dick'e deliler gibi isyan eden Ahab, kendi nefreti yüzünden harap olur. Ahab'ı Moby Dick'i öldürmeye çalışırken gemisi ve mürettebatı dahil her şeyini tehlikeye atan trajik bir kahramana dönüştüren "korkunç sırrı", intikam arzusudur (Melville 1998: 167). Ahab "nefret yüzünden" son nefesini balinaya karşı vermeye hazırdır (507). Fakat intikam arzusu, uğrunda "tüm fâni çıkarları" feda ettiği "amacının kor ateşi", Moby Dick'ten önce Ahab'ı yok eder (189). Buradaki mesele "ateş"in muğlaklığıdır. Ateş hakikat arayışını, hakikatle kurulan bağı imler – ateşe tapan Ahab'ın Prometheusçu yanıdır bu. Fakat ateş sizi "sıçrattığı" gibi "yakabilir" de (450). Nitekim *Moby Dick*'in başlarında ümidin simgesi olan ateş giderek bir ümitsizlik simgesine dönüşür, sonunda da paranoyak bir kapanıma yol açarak Ahab'ı ve mürettebatının ekmek kapısı olan gemiyi yok eder. Ahab düşünmeyi bırakır, delirir. "Seni altüst edip öldürmesini istemiyorsan, kendini ateşe koyvermeyeceksin" (380).

En az ilki kadar netameli bir tehlike daha vardır: Yapılan hiçbir şeyin geri dönüşü olmadığının "farkına varan" istem kendini edilgenleştirir; istem, istememeye dönüşür (Nietzsche 1961: 162). *Moby Dick*'in anlatıcısı İsmail'in durumu budur. Ahab "delilik denen keder", İsmail ise "keder denen bilgelik"tir (Melville 1998: 380; ayrıca bkz. Friedman 1963: 451). Ahab boşluğa, gücüle temas etme uğruna fiili varoluşunu feda etmeye hazırsa, İsmail de kendine fiiliyatta yer açma uğruna gücülü feda etmeye razıdır. Nitekim "metafizik" bir biçimde, kendi bireyselliğinin gemideki, yani toplumdaki "anonim şirketlerin" bir parçası olduğunu algılar ve bu sayede intikam yoluna baş koymuş Ahab'ın kindarlığını eleştirir (Melville 1998: 287). Fakat mürettebatın kurtulup karaya dönebilen tek üyesi İsmail "ne Ahab'a alternatif bir bakış açısı geliştirebilir, ne de Ahab'ın çuvalladığı hakikat arayışında başarıya ulaşır" (Friedman 1963: 91). Nietzsche'nin "son insan"ı gibi İsmail için de zaman boş bir hareketten, yaşam ise anlamsız bir süreçten, nihai felakete doğru yol alan "alevler içinde bir gemi"den ibarettir (Friedman 1963: 86; Melville 1998: 378). Bu perspektif eksikliği aynı zamanda da istem eksikliğidir. Ne de olsa yorumlama, yani bir perspektif geliştirip yeni değerler inşa etme yetisi, dünyayı aktif bir biçimde değerlendirebilen, keza temaşa ederek algılayabilen bir kişilik, bir özne gerektirir. Fakat modernlikte Tanrı ölmüş, eylem imkânsız olmuştur. İnancını yitirdiği kayıtsız, absürd bir dünyada İsmail de yabancılaşmış, edilgen bir anlatıcıya dönüşmüştür:

> İnsan ile dünya arasındaki bağ kopmuştur. Bundan böyle bu bağ bir inanç nesnesi olmalıdır ... İnsanı görüp duyduklarına yeniden bağlayacak tek şey dünyaya inancıdır. (Deleuze 1989a: 171-2)

Nihilizm insan ile dünya arasındaki bağın kopması anlamına geldiği müddetçe, nihilizme karşı isyanın sorunu bu bağı yeniden kurmaktır. Yabancılaşmış modern insan ile dünya arasındaki ilişki bu dünyanın yeniden olumlanışı yoluyla, dünyaya "inanarak" kurulacaktır, fakat İsmail bu inanç sıçramasını yapamaz. Tıpkı Ahab'ın fiili dünyayı değersizleştirmesi gibi İsmail de değerleri değersizleştirir. Ahab'm sıçraması (kendini) yok etmesine yol açar, İsmail'in böyle bir sıçramayı göze alamaması ise onu edilgenliğe mahkûm eder: Bir tarafta radikal nihilizm, öbür tarafta pasif nihilizm – nihilizm meselesine

verilmiş iki isabetsiz yanıt, iki başarısız isyan girişimidir bunlar.

Nihilizm köken itibariyle Nietzsche'nin "kaos", Camus'nün "absürdlük" dediği durumdan aşkın, aldatıcı bir dünyaya kaçmaksa, modernlikle veya "Tanrı'nın ölümü"yle bu kökensel nihilizm ikiye bölünür: radikal nihilizm ve pasif nihilizm. İlki, *bu* dünyayı olumsuzlamayı mantıken en uç noktasına kadar götürerek, yani fiili dünyayı imha ederek aşkınlığa ulaşacağında ısrar eder. İkincisi ise fiili dünyadan hoşnut hale gelerek gücül boyutundan feragat eder. Bir yanda fiilsiz gücül, öbür yanda ise gücülsüz fiili – dünyasız değerler, değersiz bir dünya. Dolayısıyla iki nihilizm arasında, hiçlik istemi (Ahab) ile istemin yok edilmesi (İsmail) arasında tuhaf bir simetri vardır. Bu iki zıt eğilim aynı toplumsal uzamda yan yana gelir; paradoksal bir biçimde, farkta birleşir, birlikte ayrılırlar.

Nitekim Nietzsche'nin nihilizm tarifi şöyledir: "Nihilist, var olan dünya için olmamalı derken, olmalı dediği dünya için de böyle bir dünya yok diyen kişidir" (1967: 318). Bir taraftan var olan değerlere itibar edilmiyor, bir yandan da bu dünya muhafaza ediliyorsa, pasif nihilizmle veya "değerlerin olmadığı bir dünya"yla karşı karşıyayız demektir (Deleuze 1983: 148). "Son insan" için yaşam anlamdan yoksundur. "Verili gerçeklik tek gerçekliğe dönüşür; amaçtan, birlikten ve hakikatten yoksun bir gerçeklikte dünya da "*değersiz* görünür" (Nietzsche 1967: 12-13). Diğer taraftan, insan en yüce değerlerinin gerçekleştirilemeyecek değerler olduğunun farkına vardığı halde hâlâ ümitsizce onlara tutunmaya çalışıyorsa, karşımızda radikal nihilizm, dünyasız değerler var demektir.

"Olagelen", "Gelecek Olan"

Öyleyse isyan, radikal-pasif nihilizm açmazını aşmalıdır ve bunu ancak olumlama temelinde yapabilir. Diğer bir deyişle burada önemli olan, Nietzsche'nin bengi dönüş doktrinindeki temel mesele, yani istemden olumlamaya geçiştir. Bengi dönüş "oluşa var olma niteliği" empoze etme anlamına gelir (1961: 330). Yaşama içkin en yüce ilke fark, yani Nietzsche'nin terminolojisiyle güç istemi olduğuna göre, fark dünyasında "aynı" kalan, bengi "dönen" tek şey farktır; yani oluş varlıktır (Deleuze 1983).

Nitekim bengi dönüş doktrininin asli jesti, tüm değerlerin kaynağı olan içkinliğe sadakat göstermek, absürdlüğe rağmen "dünyaya sadık kalmaktır" (Nietzsche 1961: 42). Nietzsche'nin şeytanı bu bağlamda şöyle konuşur:

> Şimdi yaşadığınız, yaşayageldiğiniz bu hayatı bir kez daha, sayısız kere daha yaşamak zorunda kalacaksınız; yeni bir şey olmayacak bu hayatta, her acının ve her neşenin... size geri dönmesi gerekecek. (1974: 273)

"Bunu bir kere daha, sayısız kere daha arzuluyor musun?" – bengi dönüşün, olumlamanın sorusu işte budur; çünkü içkinliğin aşılamayacak derecede olumlanması, mutlak bir olumlama ancak "olagelen" ve "gelecek" her şeye "evet" demekle mümkündür.

> Bu şekilde özgürleşen ruh, evrenin tam ortasında şen ve emin bir kadercilikle, sadece ayrı ayrı ve tek tek şeylerin reddedileceği inancıyla, bütünlükte her şeyin olumlanıp kurtarıldığı inancında durur – *artık inkâr etmiyordur*. (Nietzsche 1969: 103)

Hakiki isyan, yani nihilizmden kurtuluş, var olan dünyayı kader diye kabul etmeyi gerektirir. Spinozacı *amor fati*'yi (insanın yazgısını sevmesi), değerlerin başka değerlere dönüştürülmesiyle sentezleyen bir "kadercilik"tir bu. Nihilizmi tamamlayan olumlamadır (Deleuze 1983: 69). Olumlama yoluyla kendimizi, nihilizmimizi aşarız (*Überwindung*). "Üstinsan"ın anlamı buradan gelir: Kendi nihilizmini aşıp bir kendi kendini feshetme fiilinden geçen kişidir üstinsan. Benliğin etken bir biçimde çözülmesi, yani karşı-fiilleşme başka bir benliğe, başka bir anlama imkân tanır. Nitekim nihilizm karşıtı "üstinsan", "yok olup gitmek isteyen kişi"dir (Nietzsche 1961: 44).

Artık üç noktayı biraz daha netleştirebiliriz. Birincisi, isyanın "anlamı/hissi" nötr veya steril, yani olumsuzlama ve olumlamaya karşı kayıtsız olsa da, fiilleşme ânında isyanın asli boyutlarından biri olumlamadır. Zira fiilleşmede (dramatizasyon, tekrar) istemden bengi dönüşe, tekillikten yönelmişliğe geçeriz (Deleuze 1990: 299). Fakat tekillikten sabit bir özneye geçiş değildir bu.

İkincisi, buradan yola çıkarak Camus'nün "*başkaldırıyorum, öyleyse varız*" düsturuna dair bir çekinceyi ifade edebiliriz. Hakiki tekrar öznel-öncesi, gayrişahsi tekilliklere, yani farka hitap eder, yerleşik kimliklere değil. Bu bakımdan, "ediyorum"daki "ben" de

değişime tabidir. Bengi dönüş kimliklerin karşı-fiilleşmesini gerektirir. Özne, dünya veya Tanrı'nın tutarlılığının ayakta kalmasına izin vermez (*a.g.y.*).

Buna bağlı olarak üçüncüsü, isyandan doğan "biz"i ancak tekilliklerin müşterekliği veya gelecek olan bir topluluk gibi düşünebiliriz. Bir olayın fiilleştiği andaki "müşterek", tekilliklerdir (Negri 2003: 172). O halde isyanın zamansallığı, Hıristiyanlıktaki kurtuluştan epey farklı bir kurtuluş vaat eder. Bu kozmoloji, zamanın bir başlangıcı olduğunu ve sona ereceğini, dünyanın yaratıldığını ve Kıyamet Günü'nde yok olacağı şeklindeki tektanrıcı teze karşı çıkar. Zerdüşt oluş halinde bir dünyaya, nihilizmi aşmak için geri dönmek gereken bir dünyaya tapar (Hass 1982: 224). Dolayısıyla bengi dönüş fikri "Hıristiyanlık vergisi bengi hayatın yerine geçer" – "hayatını tehlikeye atmadan yaşamayı sevmeyenler" için tabii (Rosen 1995: 178). Nihilizmin hayalini kurmayanlar, yani acıdan, ihtilaftan, antagonizmadan yoksun bir dünya düşlemeyenler içindir. Dolayısıyla Hıristiyanlığın kurtuluşu "zamansallaşmış bir sonsuzluk", bengi ruh için ebedi bir süreklilik ararken, Zerdüşt tarihsel faillerin geçici fiillerini ve varoluşlarını tekrar ettikleri bir "bengi zamansallık" sunar (*a.g.y.*). Bengi dönüş doktrininde tarihsel zamanın nihayeti yoktur.

Tarih felsefesi olarak bengi dönüş zamansallığı, zamanın çizgisel bir akış, tarihin de süreğen bir ilerleme olarak anlaşılmasına kökten karşıdır. Aslında Nietzsche için nihilizm "ilerlemeyi" değil de "gerilemeyi", yani tepkisel (edilgen) güçlerin etken güçleri mağlup ettiği bir durumu imler (bkz. Nietzsche 1967: 55). Kendini sonsuza dek tekrarlayıp çizgisel olmayan değişimlere neden olan da yine "aynı" dünya, fark ve oluş dünyasıdır; bu dünyada önemli olan her ânı ele geçirmek, tam anlamıyla ânın içinde olabilmek, yani tekrar etmektir.

> Yeni bir şey üretmenin koşulu tekrar etmektir – bir kere geçmişi kuran kipte, bir kere de metamorfozun şimdisinde. Dahası, üretilen şey, mutlak yeninin kendisi de tekrardan başka bir şey değildir: Bu defa fazlalıktan gelen üçüncü tekrar ise geleceğin bengi dönüş olarak tekrarıdır... Bengi dönüş... sadece serinin bu üçüncü tekrarıyla... ilgilidir. Ancak orada belirlenir. Geleceğin inancı, geleceğe inanç diye adlandırılmasının nedeni de budur. (Deleuze 1994: 90)

Tekrar, olay, hem geçmişi unutup verili olan ile bağı koparmayı hem de gelecek olana inanmayı, onunla bir bağ kurmayı gerektirir. Burada kronolojik zaman ile tekrarın zamanı, yani olagelen ve gelecek olan tekillikleri barındıran zamanı, yeniden başlamanın, yaratmanın zamanı arasındaki farka geliyoruz. Nitekim Nietzsche de bengi dönüşü iki zıt yolu, iki ebediyeti, yani geçmiş ile geleceği, olagelen ile gelecek olanı birbirine bağlayan bir "geçit" diye betimler (1961: 178). Geçit elbette şimdiki zamandır. Bengi dönüş iki yolu "daha da, daha da" izlemektir; ta ki bunlar karşıt olmaktan çıkana, şimdi "iki yönde de sınırsızca uzanan düz bir çizgi" gibi görünene dek (Deleuze 1990: 165). Bu hareket yoluyla "gelecek" kronolojik zamanda ilerleyerek erişilecek bir şey olmaktan çıkar. Geleceğe doğru hareket etmenin yolu, geçmişi daha üst bir mertebeye yükseltmek için, yapısöküm ve yeniden sahiplenme yoluyla geçmişin izini yeniden sürmek, geçmişi yeniden yorumlamaktan geçer (bkz. Rosen 1995: 188). Diğer bir deyişle bengi dönüş –bünyesi gereği– zamanın yönelmişlik veya isteme dayanan bir fiil temelinde bir nitelik kazandığı bir süreçtir. Yaşam yalnızca tekrarla anlam kazanır. Tekrar edebilmek, yaşama ebediyetin izini kazımaktır. "Yaşam mıydı o? Peki o zaman! Bir kez daha!" (Nietzsche 1961: 178)

Bu bakımdan, "absürd" bir dünyada anlam yaratımı –herhangi bir nesnel zemin olmadan– tercih yapma, olumlama meselesidir. Yine de tıpkı "son insan" gibi değerlerin olmadığı bir dünyada yaşayıp bundan hoşnut olmak da mümkündür. Dolayısıyla bengi dönüş fikrinden, olaydan en çok korkan da "son insan"dır. "Son insan"ın anlamdan ve amaçtan yoksun olan hayatı aslında tam da hayatın "mevcut halidir"; değişim imkânı olmayan, "absürdlükler"in bengi zincirinden müteşekkil bir hayattır (Hass 1982: 216). "Son insan" isyan isteminden, boş yaşamını değiştirme iradesinden yoksundur ve bu hayatın zeminsizliğini devam ettirir. Onun dünyasında her şeyin tekrarı salt/çıplak tekrardır, fark veya sonuç söz konusu değildir: Bu salt tekrar bir "lanet"tir, absürdlük karşısında beyaz bayrağı çekmenin bir alametidir (Nietzsche 1967: 38). Bengi dönüş olarak tekrar ise salt tekrarı aşmayı amaçlar. Yeni değerler vadeden nihilizm karşıtı bir isyana olanak sağlayan budur.

İsyan Sanatı

Öyleyse isyanın aradığı kurtuluş ancak yeni bir gelecek tahayyülüyle, bengi dönüşün dipsiz şimdisiyle, zamanın zamansızlaştığı o zeminsiz zeminle oyalanarak mümkündür. Bengi dönüş fikri tekrar gibi bir sonuca dair herhangi bir garanti vermemesi bakımından "zeminsizdir"; tekrar şans meselesidir, "sadece ve sadece şans", şansı olumlama meselesidir; zira fiili ile gücül arasındaki ilişki rasyonel nedenselliğe hapsedilemez (bkz. Deleuze 194: 40, 50). Nitekim her tekrar zar atmak gibidir, her atış şansı olumlar, yani oluşta, oluşun varlığında ısrar eder. O halde, yaratıcı tekrar olarak bengi dönüş ile sanat arasında bünyevi bir bağ vardır:

> Bir sanat eserini tekrar tekrar deneyimlemek isteriz! Hayatımızı da böyle biçimlendirmeliyiz işte! Öyle biçimlendirmeliyiz ki tek tek her parçası için aynı şeyi dileyelim! Anafikir bu! (Nietzsche 2006: 241)

Nietzsche'ye göre sanat kökensel metafizik güçtür. Nitekim sanatı hakikatten daha üst bir mertebede değerlendirir (Agamben 1999b: 92). Sanatsal "yanılsama istemi" hakikat isteminden daha derin, daha "ilahi"dir. Ne de olsa yaşamak için yanılsamalar gereklidir. Ancak nihilizmin yaptığı gibi yanılsamalara soyut hakikat muamelesi yapılmamalıdır. Onlara sanatsal kurgular muamelesi yapılmalıdır. Bu açıdan bakarsak, değerlerimiz yaşamak, yaşamı yorumlamak ve fiili gerçekliği değiştirmek için gerekli yanılsamalar veya kurgulardır. Yanılsamalarımız değerlerimizdir; hayatı yaşama/yorumlama biçimlerimiz, hayatın da bizim aracılığımızla kendini yorumlama/ifade etme biçimleridir. Yanılsamasız bir dünya, gücül bir boyuttan yoksun hiper-gerçek bir dünya olurdu. Demek ki esas tehlike nihilist yanılsamaların, yani öbür "dünyaya", "gerçek" dünyaya dair dini yanılsamanın yok olması değil, bizzat yanılsamanın yok olmasıdır (Nietzsche 1969: 41). Mesele gerçeklik ve yanılsama karşıtlığı değil –ki bu bir nihilizm belirtisidir– olumlayan yanılsamalar ile yaşamı olumsuzlayanları ayırt edebilmektir (Hass 1982: 90).

Yanılsamanın yaratılan bir şey olması önemlidir. Bu yüzden Nietzsche için yanılsama yaratmak, yani sanat, yaşamın "en yüksek görevi", en "has metafizik faaliyet"tir (1996: iv). Sanat isyanın doruğu, nihilizm sorununun temel panzehiridir çünkü yaşamı olumlar,

mümkün kılar. "Yaşamı inkâr etme isteminden üstün tek karşı-güç... mükemmel bir anti-nihilizmdir" (Nietzsche 1967: 452). Fakat "sanat" burada sanat eseri üretmekten veya sanat eleştirisinden ibaret değildir. Sanatın en önemli veçhesi yaşamla ilişkisidir. "Sanat müthiş bir yaşam uyaranıdır; nasıl olur da hedefsiz, amaçsız bir şey olarak, *sanat için sanat* diye düşünülebilir ki?" (Nietzsche 1969: 81). Eski değerleri koruyup yeniden üreten belli bir sanat biçimi de vardır elbet. Ama hakiki sanat "dayanması en zor yükü" sırtlanarak, kurtuluş görevini üstlenerek yeni değerler üretir (Nietzsche 1961: 160).

Öyleyse ideal isyan "sanatçısız" bir sanat eseri (Nietzsche 1967: 225), kurumsal sanat ağma indirgenemeyecek bir sanattır. Benzer şekilde Nietzsche'ye göre siyaset için siyaset de "küçük siyasettir". Nihilist alçalma ve köleleşmeyi aşabilecek siyasete verdiği ad ise "büyük siyaset"tir, yani isyan siyaseti. Dolayısıyla da felsefesini "kriz" ile ilişkilendirmeyi, "her şeye karşı bir karara" ya da "dinamite" benzetmeyi sever (2004: 97).

Bu bağlamda da yine fiili ile gücül arasındaki ilişki belirleyicidir. Örneğin "üstinsan", Ari ırk gibi fiili bir faille özdeşleştirilemeyecek bir potansiyelliği imler (bkz. Nietzsche 1961: 43). Benzer şekilde Nietzsche'ye göre "özgürlüğün" değeri "onunla ne elde ettiğinde değil, onun için ne *bedel* ödendiğinde, bize neye *mal olduğunda*" yatar (1969: 92). Özgürlük "uğruna savaşıldığı", bir potansiyellik olarak kaldığı sürece değerlidir. Kişi kendini özgür ilan ettiği anda, her şeyi düzlemenin, nihilizmin anıtlarından birine döner. Nitekim "doğruluk ve barış krallığının dünyada kurulması" Nietzsche için makbul değildir, çünkü "en derin vasatlıklar krallığı" olacaktır bu (1960: 343). Örneğin kendini nihai bir biçim ilan eden, kendini sorgulayamayan bir demokrasi ancak nihilist bir yönetim biçimi olabilir. Dolayısıyla toplumsal-siyasal isyanın, bitmek bilmeyen bir "tüm değerleri" yeniden değerlendirme süreciyle ilgili bir metafizik boyutu olmalıdır.

Köle İsyanı

Bu açıdan, gücül ile güç istemi arasında karmaşık bir ilişki vardır. Nietzsche için güç bir koşul veya gidişat değildir, fiili fiziki güçlere veya siyasal hâkimiyete atıfta bulunmaz. Bilakis bir faaliyettir, dire-

nişi aşma sürecidir. Güç, istemin asli veya nihai amacı değildir. Aslında sadece "köleler", güçsüzler gücü böyle anlar. Çünkü bir köle efendinin yerini almak, onun tarafından tanınmak ister; bu yüzden "köle" "efendi"ye baktığında onu ancak muzaffer bir köle olarak görebilir. Nitekim köle için güç tanınma ve görüş, yani temsil meselesidir. Gücün temsiliyet olarak anlaşılması "köle"nin hem bir ürünü hem de yegâne eylem ölçüsüdür. Yine de temsilin şöyle bir sorunu vardır:

> ... ancak halihazırda dolaşımda olan, kabul edilmiş olan değerler tanınma kriteri olabilir ... Güç istemi, başkaları tarafından tanınma istemi olarak anlaşıldığında, kişinin verili bir toplumda dolaşımda olan değerlerin (güç, para, saygınlık, şöhret) kendine atfedilmesini istemesidir. (Deleuze 1983: 81)

Bu bakımdan "köle" ille de efendi tahakkümü altında biri demek değildir. Kölelik esasen istemi etken güçler yerine edilgen ve tepkisel güçlerin hâkimiyetine giren kişinin durumudur. Bir başka deyişle "hâkim"ler de köle ahlakı taşıyabilir. "Bu bakımdan totaliter rejimler bile köle rejimidir; sadece hâkimiyet altına aldığı insanlardan ötürü değil, her şeyden önce başa getirdikleri "efendilerin" cinsi nedeniyle (*a.g.y.*: x). Buna paralel olarak, Nietzsche güçsüzlerin durumlarını kabul edip daha iyi, daha adil bir dünya yaratma arzusundan geri durmaları gerektiğini söylemez elbette: Güçsüzler güç için mücadele edebilir, etmelidir de; fakat bu mücadele *hınç* değil, "yüksek siyaset" temelinde yapılan doğru dürüst bir güç mücadelesi olmalıdır. Hıncı tanımlayan tam da isyanın tepetaklak olup bir köle isyanına yuvarlanmasıdır. "Hıncın kendisi bir isyandır her zaman; güçsüzlerin güçsüz *olarak* zaferi, kölelerin köle *olarak* isyanı ve utkusudur" (116-7). Ama hakiki özgürlük hınçtan kurtulmaktır. Hakiki isyan intikam değil direniş peşindedir: "Düşman karşısında eşitlik – işte *dürüst* bir düellonun ilk önkabulü" (Nietzsche 2004: 17). Bengi dönüş ancak o zaman her fiili olayda istenip temsil edilen "saf Olay" olur, tüm olayların anlamı/hissi olan tekil Olay haline gelir.

2

DİNDIŞI

DARWIN'İN insanın toplumsallığının en erken çerçevelerinden biri olan ilkel sürüsü, sürüdeki tüm kadınları, tüm yaşamı denetim altında tutup oğullarına cinsel ilişki yasağı getiren paternal bir despot etrafında örgütlenmiştir. Fakat hazdan dışlanma şiddete kışkırtır; birlik olan erkek kardeşler adalet talebiyle babayı öldürür. O halde ilk isyan mevcut toplumsal belirlenimler bakımından bir fazlalığa, çıkarmaya (*substraction*)* veya kaçışa işaret eder. Peki isyandan sonra ne olur? Darwin'in bu soruya yanıtı, oğullar arasında sonsuz bir rekabet ve çatışmadır. Buna karşılık Freud başka bir imkândan bahseder. Yamyam olan erkek kardeşler, bir zamanlar hem nefret ettikleri hem de kıskandıkları babalarını yiyip yutarlar. Fakat nefretlerini tatmin edince, o âna kadar bastırılmış çelişkili bir duygulanım daha kendini hissettirir: Suçluluk duyarlar. Suçluluk figürü olarak babanın ölüsü "dirisinden daha güçlü olup çıkar" (1960: 143). Dıştan dayatılan baskının yerini kendi kendini baskılama alır. Yaptıklarını, yani isyanı ilga etme arayışına giren oğullar ikili bir çözüme başvurur: babalarının yerine geçen şeyin, yani totemin öldürülmesini yasaklamak ve keyif talebinden feragat etmek, yani ensest tabusu. Totem hayvanı yerini zamanla Tanrı fikrine bırakırken, toplumsal yapı da kurumsallaşmış toplumsal ve siyasal tahakküme, yani devlete dönüşür (150).

Sonuç köleleşme, isyan ve karşı-isyandır (Marcuse 1969: 32). Her isyan, tahakküme karşı zafer potansiyeli taşıyan bir an ortaya

* "Olumsuzlamanın olumlayıcı kısmı"; bkz. Alain Badiou, *Destruction, Negation, Subtraction – on Pier Paolo Pasolini*, www.lacan.com/badpas.htm (son erişim tarihi 26.09.2012) –*y.n.*

çıkarır, fakat bu an çok sürmez; nitekim isyan ve karşı-isyan diyalektiğinin kurucu öğelerinden biri de kendi kendini baltalama ve ihanettir (83). Örneğin Freud'un ilk klanı da tahakküm ilişkilerini olumlayarak kendi eylemlerindeki vaade, özgürlük ülküsüne, babasız bir dünya idealine ihanet eder (bkz. *a.g.y.*: 66).

Buradaki önemli nokta, klasik toplum teorisinin "toplumun" yasak temelinde (ensest, yamyamlık, cinayet) kurulduğunu savunmasıdır. İster beşeri hukukta ister doğa hukukunda olsun, ister mübadele veya tabu ve din yasalarında isterse de egemenlikle ilgili yasalarda olsun, toplumsalın kökeni yasa ile yasanın dışı arasında bir "ayrım" olarak koyutlanır. Hukuk, insanların doğa halinden toplumsala girmelerini sağlar. Bu durumda isyan hukuka göre, yasaklayan bir yasayı ihlal etme arzusu olarak tanımlanır. Bu mantıkla diyebiliriz ki yasaklar olmasa ihlal edecek bir şey de olmaz. Benzer şekilde kural da ihlale göre tanımlanır, normal dediğimiz şey patolojik olana göre, vb. Toplumsal bağı anlamak için ilk önce neyi dışladığını anlamak gerekir.

Fakat bu ontolojinin önvarsayımı bir normalliğin mevcudiyetidir, ihlal bu normalliğe göre bir istisna olarak ortaya çıkar. Gelgelelim "hazzın kural olduğu" (Foucault 1997: 353) günümüz hoşgörü toplumlarında bu zemin genellikle çözülür. İstisna (haz) norm olduğunda norm (gerçeklik ilkesi) ortadan kaybolur. İktidar yasaklayıcı olmazsa yasa ile ihlal arasındaki geleneksel diyalektik zedelenir, isyanı ihlal olarak anlayan mantık doyum noktasına erer (Kristeva 1996: 15).

Antin Yunan'daki klasik anlayışa göre "yasa" ilksel bir şeye atıfta bulunmaz; örneğin Platon'da, altında yatan ilkelere göre veya sonuçlarıyla ilişkili olarak kavranır. Bu haliyle yasa ya üstün bir ilkenin, mesela İyi'nin ifadesidir, ya da sonuçları açısından "en iyisi" yasaya "itaat etmek"tir (bkz. Deleuze 1989b: 81). Gelgelelim modern anlayışta yasa, tözsüz ve nesnesiz, kendi kendine gönderme yapan, saf bir biçime dönüşür. Örneğin Kant'ta yasa ne İyi gibi üstün bir ilkeye dayanır ne de "en iyisi" tarafından onaylanabilir; burada daha ziyade bizzat İyi –kendini bildirmeden işleyen– yasaya dayanır. Yasa artık "kişinin halihazırda suçlu olduğu, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini bilmeksizin çiğnediği bir ihlal alanını tanımlar" (83-84). Kafkaesk isyan sorunu bu bağlamda "halihazırda açık ola-

na girmenin, kişinin zaten olduğu yere erişmesinin imkânsızlığıdır" (Agamben 1999a:172). Açık bir kapı önünde nasıl isyan edilir, nasıl bir "dışarısı" bulunabilir?

Bunun yollarından biri, dışarıyı sabit, değişmez bir huduttan ziyade "kıvrımlar"ın, yani (başka kuvvetlerin değil de) kendilerinin üstüne kıvrılarak güçten sapan veya kendilerini güçten ayıran kuvvetlerin can verdiği bir hareket olarak anlamaktır (Deleuze 1988: 97-98; 1995: 98). Böyle anlaşıldığında, "ihlal" bir çizgiyi geçmekten değil kıvrılmaktan kaynaklanır (Deleuze ve Guattari 1987: 9, 36). Bu bakımdan isyan, bir kaçış hattı* doğrultusunda baskıcı toplum makinesinin dışına yönelmiş serbest bir asamblajı** gerektirir. Deleuze ve Guattari'nin "savaş makinesi" dedikleri şey budur işte: devlet aygıtının tesis ettiği içsellik karşısında "saf bir dışsallık biçimi" (354). Savaş'ın buradaki yegâne anlamı "Devlet'i savuşturan bir toplumsal durum"dur (417). Savaş makinesi yavaş yavaş da olsa var olandan *sapan* şeydir (371).

O halde savaş makinesi içkin Yasa'ya göre, "göçebe" bir dış inşa eder. Fakat bizzat iktidar hep bir dışarısıyla ilişkilidir. "Devlet egemenliktir. Fakat egemenlik ancak içerebildikleri üzerinde hüküm sürer" (360). Dolayısıyla egemenlik, prensipte, savaş makinesini sahiplenebilir veya "ele geçirebilir". Aslında, devletin başlıca hedeflerinden biri böyle göçebe hareketleri sadece bozguna uğratmak değil, aynı zamanda onların hareketliliğini kontrol altına almaktır (385). Dolayısıyla karşı-isyanın iki anlamı/hissi şunlardır: savaş makinesini mağlup etmek ve/veya hareketlerini revize edip düzenlemek. Deleuze ve Guattari'nin mutlak hız (sapmanın/kıvrımın hızı) ile göreli hız (bir noktadan diğerine kontrollü hareketin hızı) arasında ayrım yapmaları da bu nedenledir.

"Mutlak hız"ın fiziksel hareketlilikle alakası yoktur. Bilindiği gibi, Deleuze ve Guattari'nin oluş ontolojisinde her şey hareket ha-

* "Bedenler arasındaki bağlantıların fiilleşmesinden geçen bir mutasyon yolu; evvelce sadece örtük (veya 'gücül') olan bu bağlantıların fiilleşmesiyle, mahut bedenlerdeki eyleme ve karşılık verme yetilerinde yeni güçler ortaya çıkar"; bkz. *The Deleuze Dictionary* (gözden geçirilmiş basım), Adrian Parr (haz.), Edinburg: Edinburg University Press, 2010, s. 147. –*y.n.*

** Deneyimleme ve eyleme kudretine sahip pek çok nesne, beden, ifade, nitelik ve yerin, ideal olarak yeni işleme biçimleri yaratmak üzere, farklı zaman periyotları boyunca bir araya gelişleri; bkz. *The Deleuze Dictionary*, s. 18-19 ve 290. –*y.n.*

lindedir. Her şey hareketli ve melez (değişebilir) bir şebeke ya da "asamblaj", heterojen öğeler arası bir bağlantı ve etkileşim sürecidir. Önemli olan, asamblajların aynı anda iki eğilimle birden karşı karşıya olmasıdır: örgütlülük ve örgütsüzlük. Tabakalaşmayla sonuçlanan ilişkileri tesis ettikleri müddetçe, asamblajlar tabakaların, yani fiili, uzamsal gerçekliğin parçalarıdır. Fakat asamblajlar "başka bir şeyle" daha, tabakada örgütsüzlüğe ve eklemsizliğe neden olan "organsız bedenle" de karşı karşıya gelir (40). "Organsız beden" Spinoza'nın monist "tözü" gibi her şeyi kapsayan bir akış, değişebilen bir kaostur; her şey bu akış/kaostan ortaya çıkar ve her şey sonsuza dek buna döner. Organsız beden bu bakımdan "mutlak hareketsizliğe", "organlar"/asamblajların mutlak örgütsüzlüğüne atıfta bulunan bir kavramdır.

Bir başka deyişle, bu hareket ontolojisinde söz konusu olan, örgütlülük-örgütsüzlük, bağlantı-bağlantısızlık, tabakalaşma tabakasızlaşma diyalektiğidir. Bu nedenle Deleuze ve Guattari için "yersiz yurtsuzlaşma", fiziksel bir çizgisel harekete indirgenemez; her şeyden önce örgütsüzlüğe, organsız beden ile kurulacak bağ yoluyla tabakalardan sapmaya atıfta bulunur. Dolayısıyla tabakalar yaratan asamblajlar üretmenin merkezinde bir anti-üretim eğilimi de vardır, hareket ontolojisinin merkezinde hareketsizlik karşımıza çıkar: Asamblajlar "çökmeden işleyemez, sürekli çöke çöke işlerlik kazanır" (1983: 8). Ne var ki böyle bir hareketsizlik, harekete bir eklentiden (örneğin havaalanları hareketin hareketsizlik eklentileridir) veya hareketin bir sonucundan (örneğin uçuş boyu hareketsizce oturmak) ibaret değildir. Bilakis her hareket asamblajı, "hareketsizlik motoru" olan organsız beden ile paradoksal bir ilişki sergiler (141).

Buna bağlı olarak Deleuze ve Guattari'ye göre "organsız bedene dönüşmek" en yüksek etik, siyasal, toplumsal ülküdür. Yeniyi yaratan, toplumsal asamblajların bu ampirik hareketi değil çökmesidir; gücül alan ile ilişki kurması, "mutlak hareketsizlik" düzeyine ulaşmasıdır. Yeni, ya da Deleuze ve Guattari'nin deyimiyle "kaçış hattı" daima organsız bedenle ilişkilidir; daima bir çıkarma, tabakaların örgütsüzleşmesi (dis-*organ*-ization)* olarak ortaya çıkar. Deleuze

* Yazar "örgütsüzlük" diye çevirdiğimiz *disorganization*'ı bu şekilde yazarak "organ"la arasındaki ilişkiyi vurguluyor –*çn*.

için "devrim"in anlamı da budur: Toplumun organsız bedeni ile, "hareketsizlik motoru" ile bağ kurmak; bu yolla "toplumsallaşabilme yetisini aşkın kullanımına" erdirmek (1994: 208). Bu fikir Benjamin'in (1999) daha erken bir tarihte geliştirdiği, çizgisel bir hareketlilik addedilen modern tarih ve bu hareketliliği durdurarak kurtuluşa ulaşmaya dair fikirlerini hatırlatır.

Sevinç Veren Ayrılık: Hareketsizlik

> Medeni dünyada Greenwich'i duymayan kalmadı. ... "Evet," dedi kibirli bir gülümsemeyle, "başlangıç meridyeni havaya uçunca nefret çığlıkları yükselmeye başlayacaktır." (Conrad 1985: 68)

Benjamin "tarih"i sahte olaylar yığını, kronolojik, "boş" zamanın tam bir felaket olan belli belirsiz akışı şeklinde resmeder. Dolayısıyla hareketlilik ve ilerleme olarak anlaşılan bu modernlik de hareketli bir cehennemdir; ideali salt tekrar, aynı olay-olmayanların ayrım üretmeyen bengi dönüşüdür. Buna göre Benjamin için "devrim" de tarihin "acil durum frenini" çekip bu belirsiz akışa bir dur demek, tarihselci konformizmden kurtulmaktır (1999: 252-4). Tarihselcilik devrimci olayları kavrayamaz, çünkü farklı kronolojik anlar arasındaki nedensel, mekânsal ve zamansal ilişkileri belirlemeye çalışmakla meşguldür. Fakat devrimin zamanı asla kronolojik zaman değildir. Devrim "zamanın donduğu, durakaldığı" bir olaydır (254).

Eğer resmi tarih muzafferlerin tarihi ise, ezilenlerin susturulmuş tarihi başka bir zamansallık taşır; tarih, bu zamansallık tarafından kurtuluşa atfedilir. Ancak kurtuluş geçmişin "dolu" olmasını mümkün hale getirebilir, şimdiyi geçmişin tamamına bağlayarak zamanı "doldurabilir" (245). Kurtuluş, ya da devrim, "geçmişe doğru bir sıçrayış", "geçmişi bağlamından" koparıp "yok etmek ve böylece değiştirip kökenine geri döndürmektir" (253-5; Agamben 1999a: 152). Nitekim tarih kendini fars olarak tekrarlıyorsa, trajedi sahte tarihte komedi gibi görünüyorsa eğer, bunun ille de melankolik bir kopuşa neden olması gerekmez, daha ziyade sevinçle ayrılmak için bir vesile olarak da görülebilir – "Tarihin seyri neden böyledir? İnsanlık geçmişinden *neşeyle* ayrılabilsin diye" (Marx 1975: 179; ay-

rıca bkz. Agamben 1999a: 154). "Mutluluk" sahte tarihten, salt/çıplak tekrardan neşeyle ayrılmaktır. Egemenlerin istisna hali tarafından ele geçirilip "kutsallaştırılamayacak" içkin bir yaşam biçimini, egemenliğe karşı "mutlak surette dindışı" ve özerk bir hayatı olumlamaktır (Agamben 2000: 115). Siyasetin asli sorusu şudur: "Sadece dünyevi yaşamın keyfini tam anlamıyla sürmek amacıyla tertip edilmiş bir *siyasal* cemaat mümkün müdür?" (114)

Mutluluk, "dindışı düzenin" üzerinde dikileceği fikri zemindir (Benjamin 1979b: 155). Benjamin bu bağlamda kronolojinin boş zamanı ile olayın zamanı arasında net bir ayrım yapar. Devrim zamanı mesihçi zamandır. Fakat Benjamin "Tanrı Krallığı"nın, mesihçi eskatolojideki gibi tarihsel ilerlemenin *telos*'u olmadığını ısrarla vurgular (*a.g.y.*). Dindışı alan İlahi Krallık fikri zemininde tesis edilemez, zira doğrudan teolojiden siyasete uzanan bir yol yoktur. Fiili hiçbir şey kendiliğinden gücül ile ilişkili olamaz ve fiili olan gücül fikri üzerine kurulamaz. Ne var ki, ikisi arasında herhangi bir dolayım olmadığı anlamına gelmez bu.

Dindışı düzeni mutluluk fikri ve özgür insanlık temeli üzerine bina etmek gerekse de, bu fikir mesihçi anlamda "Tanrı Krallığı"na ters düşse de problemin bir çözümü vardır. İki alana *Kairos* aracılık eder. Fiili dünyanın gücül alana "temas ettiği", iki alanın "birbirine kenetlendiği" an *kairos*'tur (Taubes 2009: 68). Dindışı (fiili) bu bakımdan Mesihçi Krallık'ın (gücül) gelmesi için zaruridir. Nasıl Nietzsche'de ters yönde eyleyen güçler birbirini artırıyorsa, "dindışı düzen de dindışı olmak suretiyle Mesihçi Krallık'ın gelişine destek olur" (Benjamin 1979b: 155).

Devrimin zamanı *kairos*, bu bakımdan kronolojik zamana karşıttır. Fakat ona dışsal değildir. Bu "işlemsel" zaman kronolojiye içkindir, onu içeriden dönüştürür:

> *İçinde olduğumuz* zaman olan kronolojik zamana ilişkin temsilimiz bizi kendimizden ayırıp kendi kendimizin aciz seyircilerine dönüştürür – geriye hiç kalmamacasına uçup giden zamanın, sürekli kendini ıskalayan seyircilerine. Zaman temsillerimizi kavrayıp ele geçirdiğimiz işlemsel bir zaman olan mesih zamanı ise *kendimiz olduğumuz* zamandır ve tam da bu nedenle sahip olduğumuz yegâne gerçek zamandır. (Agamben 2005a: 68)

Kairos "ele geçirilmiş" *khronos*'tur, yani kronolojik zamanın aksine "kişinin" ânı özerk bir biçimde ele geçirdiği, "kendi özgürlüğü-

nü seçtiği" zamandır (Agamben 2005: 69; 2007: 115). Olayın zamansal boyutu olan *kairos*, fiilleşmenin zamanlamasını gösterir, yani ânı ele geçirmenin tanınması, dile getirilmesi ve kararlaştırılmasıdır. Verili durumdaki semptomların, işaretlerin okunması temeline dayanan stratejik bir karar veya vakitsiz bir müdahaleyle kavranabilecek fırsat ânıdır; "zamanın akışını değiştirmek için zamana doğru eylemektir" (Dillon 2008: 13; ayrıca bkz. Vatter 2000). Peki ânı ele geçirmek öncelikle neden gereklidir? Çünkü *kairos*'ta bir vaat vardır: yeni vaadi. Aslına bakılırsa:

> Yaratım açısından düşündüğümüzde, her şeyi zaman belirler; boş zaman, salt vadesi dolma veya süre anlamında zaman değil ama; nitelikli bir şekilde doldurulmuş zaman, yaratım ve yazgı ânı olan zaman. Bu dolu zamana, bize yazgı ve karar olarak yaklaşan zamanın bu ânına *Kairos* diyoruz. (Tillich 1936: 129)

Kairos'un bu vaatlerle dolu veçhesi ille de dini anlamda mesihçi değildir, *kairos* Mesih değildir (bkz. Dillon 2008: 14). Mesihçiliğin ille de dini bir deneyim olması gerekemez. Ne kadar yapısöküme uğratılırsa uğratılsın, komünist ve demokratik geleneklerde de dine indirgenemeyecek bir mesihçilik vardır. Bu "dini olmayan mesihçilik"in indirgenemez tarafı bir "özgürlük vaadi" deneyimidir (Derrida 1994: 74). "Bu vaadin etkisi, bir olayın *ve* tekilliğin, önceden tahmin edilemeyen bir başkalığın gelişiyle eskatolojik bir ilişkiye" de dayanır (81). Bu vaat "mutlak surette belirlenimsiz bir mesihçi ümittir", yani dinin aksine içeriği belirlenmiş değildir. Bu bakımdan, dinsel tekrar ile dinsel olmayan mesihçiliğe özgü tekrar arasında önemli bir fark vardır. Dinsel tekrarda önceden tesis edilmiş bir özdeşlik (İbrahim'in oğlu, dirilen beden, yeniden bulunan benlik) geri döner, üstelik "ilk ve son" defa olmak üzere geri döner; buna karşılık, dinsel olmayan mesihçiliğin tekrarı olan bengi dönüşte geri dönen "sonsuz kere" geri döner, zaten hazır bir özdeşliği geri getirmez, benlik, dünya ve Tanrı'yı yeniden tesis etmez:

> Dionysosçu döngüde İsa geri dönmeyecektir; Deccal düzeni diğer düzeni kapı dışı eder. Tanrı üzerine kurulan, ayrımdan negatif bir biçimde veya münhasıran faydalanan her şey bengi dönüş tarafından reddedilir ve dışlanır. (Deleuze 1990: 301)

Derrida'nın eserlerinde dini olmayan mesihçilikte geri dönen şeyin "başkalığı önceden tahmin edilemez". Olayın mutlak ayrımı

mutlağın dini bir figür olarak geri dönmesini engeller ve "gelecek olan", gelecek, tahmin edilemez bir şey olarak, yani yeni olarak kalır. Mahşer günü yaşanmayacaktır. Mesihçi dönüş "gelmekte olana, yani öylece beklenemeyecek veya önceden farkına varılamayacak olaya mesihçi bir açılmayı" gerektirir (Derrida 1994: 81). Dini olmayan mesihçilik her zaman özgürleşme şeklinde gelen yeniye dair bir "çağrı", bir "vaattir"; bu vaat, birbirlerine karşıt olduklarında dahi, üç tektanrılı dinden de bağımsızdır, zira nihilizm karşıtlarının "dinsiz bir inancın" mümkün olduğu şeklindeki görüşüne bağlıdır (Derrida 2004). Böyle bir mesihçilikte sadece paradoksal bir siyasal oluş süreci vardır, ki siyasetin bu süreç yoluyla kendisinde sürekli devrim yapması, zeminsiz zemine, olayın zamanına başvurması gerekir.

Buna bağlı olarak, *kairos* olarak şimdi ile kronolojik anlamda "zamanın sonu" arasında önemli farklar vardır. Kairolojik şimdi, kronolojik şimdi ile eşuzamlıdır elbette. Ne var ki bu uzama indirgenemez; süreklilik veya *khronos*'tan anlık bir sıçramadır; bu büzülme anında, geçmiş, gelecek ve şimdi birbiri içinde eriyerek geçmiş adaletsizlikleri doğrultur ve farklı bir gelecek tesis eder. *Kairos* bu bakımdan olayın olmazsa olmaz bir boyutu, yeniyi var edip ifade veren şeydir. Dolayısıyla ne kronolojik anla ne de "son an" olan kronolojik zamanın sonuyla örtüşür. *Kairos*'u ilginç kılan şey zamanın son bulduğu kıyametvari gün değil, "zaman ile zamanın sonu arasında kalan zamandır" (Agamben 2005a: 62).

Öyleyse mesele bu olay "ânı"nda özneden ne beklendiğidir. *Kairos*'ta işleyen karar vermenin salt stratejik, rasyonel bir fiil olmadığını hatırlamak önemli; bir yandan kişi ânı "ele geçirmelidir", diğer yandan da an kişiyi. Olayın potansiyelliğiyle, yeni "vaadi"yle karşılaştığında, kişi bu potansiyelliği olumlayabilmelidir. Bu bakımdan *kairos* kişinin *ethos*'una şekil veren bir fiildir, etik bir fiildir: Zamanda olan kişi, an tarafından şekillendirilir. Nietzsche' nin sözleriyle, *kairos*'ta neysen o olursun. Kairolojik zamanda, kişi "hem karar veren hem de karara tabi olandır" (Dillon 2008: 13). Dolayısıyla *kairos* sorunu hangi ânın ele geçirileceğine dair epistemolojik bir meseleden ibaret değildir. *Kairos* sadakat de gerektirir, öznenin uygun bir yanıt vermesini de. Ki paradoksal bir biçimde özne de ancak bu yanıt ânında kurulur. Nitekim *kairos*'ta söz konusu olan "ele geçirme"

ile "kendini kaptırma"nın, olayın stratejik zamanlaması ile olaya sadakatin iç içe geçmesidir, zira böyle bir sadakatin olmaması "bizzat dünyanın açılmasını tehlikeye atar" (13-14).

Kairos'un İkizi

> Ezilenlerin geleneği, yaşadığımız "olağanüstü hal"in istisna değil kaide olduğunu öğretir. Bu içgörüye uygun bir tarih anlayışına varmalıyız. İşte o zaman, görevimizin gerçek bir olağanüstü hal yaratmak olduğunu fark edebiliriz. (Benjamin 1999: 248)

Foucault'ya göre "mekanizmaları açısından iktidarın sonsuz" olması, iktidar karşısında hiçbir şey yapılamayacağı anlamına gelmez; fakat iktidarı sınırlamaya çalışan "kurallar" bu görevi yerine getirmek için asla yeterli olmayacaktır, "iktidarın ele geçirdiği bütün fırsatları ondan almayı" asla başaramayacaktır (2005: 266). İktidar *kairos*'u da ele geçirebilir mi? İşte yukarıdaki alıntıda Benjamin de buna işaret ederken şu iki istisna halini yan yana getiriyor: fiili istisna hali ve bizi bu halden kurtarabilecek "gerçek" istisna hali. Diğer bir deyişle (olayın zamanı – isyanın zamanı olarak) *kairos* ile istisna hali yapısal bir benzerlik gösterir (bkz. Agamben 2005b: 2). Bu müphemliği nasıl anlamalıyız? İsterseniz öncelikle bir karşı-isyan örneği olarak egemenlik kavramına bakalım.

Hobbes'un Eyüp Kitabı'ndan aldığı iki canavarı, devasa deniz canavarı Leviathan ile kara canavarı Behemoth'a bakalım (bkz. Hobbes 1985, 2007). Erken modern dönemde Hobbes'un isyan sorununa karşı geliştirdiği mutlakiyetçi çözüm egemen bir devlettir. Nasıl Tanrı karşısında bütün insanlar eşitse, bu devlette de tebaa egemen karşısında eşittir. Hobbes'un egemenlik kavramı, Tanrı ile kulları arasındaki teolojik ilişkinin sekülerleştirilerek siyasallaştırılmış halidir. Ne bir toplumsal bağın ne ahlakın ne de görevlerin olduğu doğa hali, siyasal düzenin ortaya çıkmasıyla, herkes kendi gücünü kendi iradesiyle iktidara bıraktığında aşılır.

Behemoth kaos habercisidir, isyan tehlikesinin her an her yerde olduğunu gösteren bir imgedir. Nitekim Behemoth'un karşısında Leviathan, egemenlik vardır. Bu perspektife göre toplumun var ol-

ma koşullarından biri olan devlet, bireylerin rasyonel özgür iradesini ifade eder. Buna karşılık Leviathan mitik bir kapasiteye, tebaaya korku salma kapasitesine de sahiptir. Siyasal yoktan var edilir, biçimsel bir adlandırma süreci yoluyla, dost ile düşmanı birbirinden ayırarak yaratılır – tıpkı akıl yoluyla açıklanamayan teolojik bir "mucize" gibi (Schmitt 1985: 36). Fakat bu *siyasal* teoloji sekülerdir, zira toplumsal dünya Tanrı tarafından değil egemen tarafından "yaratılır".

Hobbes'un Leviathan'ı 16. yüzyıl İngilteresi'ndeki devrim haline, Schmitt'in egemenlik teorisi ise I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'daki kaos haline bir tepkidir. İki durumda da bir kaos, isyan korkusu hâkimdir. Bu nedenle iki teoride de toplumsal düzeni kurup kuralsızlık durumuna düşmekten koruyan şey egemenliktir. Nitekim Schmitt, kıskançlık ve düşmanlığın hüküm sürdüğü, herkesin herkese savaş açtığı Hobbesçu doğa halini, toplumun veya yasanın tesisinden önce gelen kronolojik bir döneme indirgememek gerektiğini vurgular. Hobbes ise doğa halinden ve dolayısıyla isyandan bilakis *polis*'in retroaktif bir karşı-imgesi olarak, yani her an yeniden fiilleşebilecek potansiyel bir durum olarak bahseder (Agamben 1998: 105-6).

Doğanın toplum *dahilinde* yeniden ortaya çıkması, siyaset teorisinin olmazsa olmaz arka planıdır. Bu yeniden ortaya çıkış isyan veya devrime işaret ettiği sürece, düzen egemenlik miti, düzen ile kaos arasındaki çatışma olmaksızın düşünülemez. Nitekim düzen meselesi Schmitt için siyaset meselesidir. Düzeni bir *nomos*'la, düzenleme ilkesiyle özdeşleştirirken hukuka değil de hukukun ardında yatan şeye atıfta bulunur. Bu açıdan Schmitt için kilit kavram egemenliktir. Egemen istisnaya karar verendir (1985: 5). İstisna halinin zaman ve mekânla sınırlı olması önemlidir. *Şu* zamanda ve *şu* mekânda, Özgürlük Anıtı'nın üstü örtülmüştür adeta. Ancak Yasa bütünüyle askıya alınmaz, istisna hali kaos değildir. İstisna halinde düzen ile kaos arasındaki ayrım belli belirsiz bir hale gelir. Uygulanan şiddet "hukuku ne öylece muhafaza eder ne de öylece koyutlar; hukuku daha ziyade onu askıya alma suretiyle muhafaza eder, hukuku kendini onun dışında tutmak suretiyle koyutlar" (64).

İstisna kendini kaideden çıkarmaz, kaidenin kendini askıya almasıyla ortaya çıkar. Hukukun bu kendine has "kuvveti", bir dışsal-

lığa istinaden kendini sürdürme kapasitesidir (18). Nitekim istisna hali, isyan gibi istisnai durumlarda hukukun askıya alınabileceği anlamına gelir (Agamben 2005b: 42). Gelgelelim hukukun terk edilmesi hukukun ihlali biçiminde değil, ihlalin *yerine* gerçekleşir (50). İstisna pozitif bir içerikten yoksun olduğu için, burada meydana gelen daha ziyade hukukun "icra edilmemesi", hukuki perspektiften içeriğine karar verilemeyen bir eylemdir. Dolayısıyla istisna hali "tüm hukuki belirlenimlerin... etkisiz hale getirildiği bir kuralsızlık alanıdır" (50-51).

İstisna halinde hukuk esasen üç temel özellik sergiler. Birincisi, içerisi ile dışarısının birbirinden ayırt edilemediği bir alan oluşur. Hukuk kendini askıya aldığından, paradoksal bir biçimde, dışarıda bıraktıklarını, dışını içermeye başlar; "dışını içererek... bizzat gerçeklikle örtüşür" (Agamben 2005a: 105). Bunu takiben ikinci özellik ise yasaya uyma ile yasayı ihlal etme arasında bir ayrım yapmanın imkânsızlaşmasıdır. Kendini askıya alan hukuk tanımı itibariyle bilinemez, gözlenemezdir. Üçüncüsü, bu gözlenemezlik bir başka imkânsızlığa, hukukun içeriğini formülleştirmenin imkânsızlığına tekabül eder. Bir başka deyişe yasa bir yasak biçimine sahip olmaktan çıkar. Neyin yasal neyin yasadışı olduğu bilinemediğinde veya söylenemediğinde ihlal imkânsızlaşır. Veya hukuk formülleştirmesi imkânsız kurallara göre işlediğinde, "her şey mümkün hale gelir" (106).

İstisna hali ile *kairos* arasındaki yapısal benzeşiklik bu noktada çok önemlidir, çünkü bu üç ayırt edici özellik (iç-dış ayrımının yok olması, hukukun gözlenemez ve formülleştirilemez olması) hukukun belli bir mesihçilik çerçevesinde etkisiz hale getirilmesinde de görülür. Bu noktada Paulus'un mesihçiliğini ele alalım. Burada mesihçiliğin hukuku, "inanç hukuku", başka bir deyişle "hukuksuz adalet" hukuku etkisiz hale getirerek askıya alır. Ancak bu etkisiz hale getirme hukuku ortadan kaldırmaz, bir hiçe indirger ama muhafaza eder, içerisi ile dışarısı arasında bir belirlenimsizlik alanı açar (Agamben 2005a: 100, 2007: 107). Musa'nın "komşunun evine, karısına, kölesine, eşeğine... göz dikmeyeceksin" buyruğunu kökten kısaltarak, "Göz dikmeyeceksin," der Paulus (Agamben 2005a: 108). Fakat bu gerçekten bir buyruk değildir ve dolayısıyla da kesin yasakları açıkça gözlemenin veya formülleştirmenin Kafkaesk im-

kânsızlığı izler bunu: "Hukuk suçlu olduğumuzu bilmekten ibarettir" (*a.g.y.*). Böyle bir gözlenemezliği yeniden tesis etmenin tek yolunun inanç olması manidardır. Nitekim Paulus yasayı bu dünyaya özgü bir günah yasası ve inanç yasası diye ikiye ayırıp yasayı işlemez ve gözlenemez kılar – "böylece yasayı sevgi figüründe özetleyip yerine getirebilecektir" (*a.g.y.*).

Dolayısıyla siyasal görev istisna ile hukuk arasındaki bağı yeniden kurmak, mesela istisna halini hukukun alanına geri getirmeye çalışarak hukukun üstünlüğünü yeniden olumlamak değildir. İstisna hali iktidarın işleyişine tesadüfen yapılmış bir ek değil, iktidarın en önemli veçhesi, en köklü sırrıdır. Önemli olan bu sırrı açığa çıkarmak, yaşam ile yasa arasındaki gerilime ışık tutmaktır (Agamben 2005b: 86-87).

> Her ne pahasına olursa olsun yaşam ile yasa arasında bir ilişki kurup bu ilişkiyi koruma taraftarı olan hareketin yanı sıra, tam ters yönde işleyen, yani şiddet yoluyla kurulan bu suni bağı zayıflatmaya çalışan bir karşı-hareket de vardır. Yani kültürümüzün gerilim alanında iki zıt güç birden işlemektedir; biri yasayı tesis edip yaparken, diğeri etkisiz hale getirip yerinden eder. İstisna hali hem aralarındaki gerilimin doruk noktası hem de –ikisinin birbiriyle örtüştüğü noktada– bunları bugün birbirinden ayırt edilemez hale getirme tehlikesi taşıyan şeydir. (87)

Schmitt ile Benjamin arasındaki farklar bu gerilimi aydınlatacaktır. Dost-düşman ayrımının biçimsel ve performatif bir ayrımdan ibaret olduğunu söyleyen Schmitt'e göre, "düşman"ın tek işlevi siyasal olanı kurmaktır. Dolayısıyla Schmitt'in siyasal teolojisinde devlet (kurulu iktidar) ile siyasalın (kurucu iktidar) ille de örtüşmesi gerekmez. Gelgelelim "dost" figürü devletin vatandaşı olduğundan, devlet bakımından düşmana nazaran daha belirleyici bir rol üstlenir; buna bağlı olarak, devlet dolaylı bir biçimde siyasalın temeli haline gelir (Derrida 1997: 120). Buna karşılık Benjamin'e göre başlangıç noktası devlet değildir. İstisna hali hukukun varlığını korumak için hukuku askıya alma değil, tam da hukukun etkisiz hale getirilmesidir.

Bu noktada Benjamin'in iki istisnası arasındaki, istisna hali ile devrim arasındaki farka geliriz. İstisna halinde "devlet varlığını sürdürürken hukuk yavaş yavaş geri çekilir" (Schmitt, aktaran Agamben 2005b: 31), devrimde ise hem devlet hem de yasa geri çekilir. Bir başka deyişle, Benjamin istisna kavramını ikiye böler, Schmitt'

in istisnasının yanına başka bir istisna koyar: istisnanın istisnasını, yani "gerçek istisna"yı. Schmitt devlet iktidarını meşrulaştırmak ister, fakat Benjamin bu iktidarı eleştirir. Schmitt muhafazakârdır, Benjamin ise devrimci. Schmitt için hukukun siyasal nüvesi olan istisna, Benjamin'de devrimci ya da ilahi şiddet olur.

Benjamin devrimci şiddeti yasaları koruyan şiddetle yasaları yapan şiddetten ayırır. Devrimci şiddet ikisinin de dışında olması bakımından "saf" şiddettir. Schmitt'in istisna hali tarafından kapsanamayacak, ele geçirilemeyecek, nötrleştirilemeyecek, mutlak anlamda dışsal bir potansiyeldir. Schmitt'in egemen "karar"ın zorunluluğunu yasayı yapan veya koruyan bir şiddet biçiminde değil, hukuku "askıya alan" bir şiddet biçiminde temellendirmesi bu yüzdendir (Agamben 2005b: 53-55). Buna karşılık Benjamin'e göre asıl mesele yasanın nasıl etkisiz hale getirileceğidir:

> Mitik şiddet yasayı yapan şeyse, ilahi şiddet de yok edendir; ilki sınırlar koyar, ikincisiyse yok eder bu sınırları. Suçluluk ve ceza getiren mitik şiddete karşı, ilahi şiddet ancak kefaret getirir. İlki tehdit eder ikincisi çarpar, ilki kanlıyken ikincisi tek damla kan dökmese de ölümcüldür. (Benjamin 1979a: 150-1)

Mitik şiddetin hedefinde *homo sacer*'in çıplak yaşamı vardır. İlahi şiddet ise potansiyelliği çıplak yaşam tarafından inkâr edilen yaşam alanına aittir. Bu bakımdan ilahi şiddet, egemen gücün nihilizmine karşı çıkar; hayatın fiili, "çıplak" fizikselliğinin karşısına "tüm yaşamı", yani gücül potansiyellik olarak, fazlalık olarak yaşamı diker. Takdiri ilahi gibi uyarmadan çarpar, tehdit etmeden yok eder; fakat yok ederken çıplak yaşamın suçunun "kefaretini" de öder; suçluluk duyması bakımından değil, yasaya göre suçlu olanı arındırır. "Mitik şiddet" salt yaşam üzerinde sırf kendisi için iktidar süren kanlı bir güçtür, ilahi şiddet ise tüm yaşam üzerinde bizzat yaşam uğruna iktidar süren saf güçtür (*a.g.y.*).

Sonuçta Schmitt için egemen şiddet bir "mucizedir". Benjamin ise siyasal teolojiyi "dindışı" bir hale getirir; hem egemenliği hem de şiddeti içkin bir biçimde, politik olmaktan çıkarılamayacak ve –Schmitt'in istediğinin aksine– yasanın alanına dahil edilemeyecek dindışı işlevler olarak tanımlar (Agamben 2005b: 57-64). Bu bakımdan, Benjamin-Schmitt tartışmasındaki mesele isyan, devrimci şiddet, "belki de mitik şiddete dur diyecek" (Benjamin 1979a: 150)

saf ve dolaysız bir şiddet. Ancak "saf" burada "saf şiddetin" asli bir niteliğinden ziyade, egemen şiddet ile devrimci şiddet arasındaki farkın "bizzat şiddetin kendisinde değil, dışsal bir şeyle ilişkisinde yattığını" anlatır. Yani adaletle ve yasanın etkisiz hale getirilmesiyle ilişkisinde yattığını.

Öyleyse devrimci şiddet "ütopyası" yasasızlık mıdır? "Mutluluk" böyle bir yasanın olmaması değil "yeni bir yasa"dır, egemenlik ve aşkınlıktan azat edilmiş bir yasa. Nihai bir amaç veya yasadan nihai bir kurtuluş değildir: "yeni", etkisiz hale getirilmiş yasa adaletin kendisi değil, sadece adalet imkânını mümkün hale getiren bir şeydir. "Adalet yolunu açan şey yasanın silinmesi değil etkisiz hale getirilmesidir... yani başka türlü kullanılmasıdır" (64). Bu "başka türlü kullanım" yasayı "dindışı" yapar; kutsal olanı tekrar sıradan kılar, "kesinlikle sahiplenilemeyecek veya yasayla ilgili bir şey haline getirilemeyecek bir iyiye" dönüştürür (*a.g.y.*).

Bu bakımdan isyan veya devrim devletin denetimini ele geçirme mücadelesine gönderme yapmaz artık. Daha ziyade devlet ile devlet-olmayan arasındaki biyopolitik bir mücadelenin aracı haline gelir. Bu mücadelede önemli olan devletin (henüz) ele geçiremediği tekilliklerdir. Devletin hoş görmeyeceği bir şey varsa eğer, bu her şeyden önce özdeşlik oluşturmayan bir tekillikler topluluğudur; bu anlamda devlet olma iddiası taşımayan, daha ziyade mevcut düzene dahil edilemeyecek, dolayısıyla da bu sistemin tekilliklere dayattığı sayma sistemini altüst eden bir varlık biçimini ifade eden tekilliklerden oluşan bir topluluktur. Tikel içeriği ne olursa olsun, her radikal siyasetin merkezinde tekil kalma talebi yatar (Agamben 1993: 85-7).

Çıkmaz

Peki devrimci veya ilahi şiddeti egemen şiddetten tamamen ayırmak mümkün müdür? Ezenlerin öldürülmesi örneğinde olduğu gibi, devrimci şiddet yaşamın kutsallığına veya insan haklarına dayanılarak reddedilebilir, "devrimci teröristin" mutluluğu ve adaleti varoluştan üstün tuttuğu öne sürülebilir. Benjamin "varoluşu" çıplak yaşam olarak anladığı, yaşamı biyolojik belirlenimine indirgediği için bu reddi reddeder (1979a: 152). Zira çıplak yaşam, yaşam değildir. Ancak yaşam çıplak yaşama indirgenemese de, "varoluş" olmadan

yaşam olmaz. Dolayısıyla ilahi şiddet meselesi kaçınılmaz olarak bir çıkmaz içerir. Bir taraftan, devrimci fiilin şiddetini ortaya koyabilecek, önceden mevcut olan, nesnel (fiili, dindışı) bir kriter veya ölçü olamaz. Diğer taraftan, ilahi şiddet fiili koşullara, dindışı olana indirgenemese de kendini ancak dindışı yollarla "ifade eder". Zamanı değiştirmek için zamanın akışına müdahale eden devrimci bir fiil olarak devrimci veya ilahi şiddet, radikal bir zorunsuzluğu gerektirir, zira ne kadar şiddet gerektiğine dair belli bir "ölçüsü" yoktur (Dillon 2008: 11). Ve böyle bir "hesaplamanın" olmadığı yerde yaratıcı şiddet ile verimsiz şiddet arasına kesin bir çizgi çizmek mümkün olmadığından, devrimci şiddet her zaman radikal nihilizme dönüşme potansiyeli taşır ya da dönüşmüş gibi görünür.

Soyut çıkmaz diye bir şey olamayacağına göre, bu çıkmaz da ayakta kalmalıdır. Her halükârda, *kairos*'un bünyesindeki şiddet mevcut düzeni askıya almayı içerir. İsyan, fiili olanı aşan zorunsuz bir kararla ilişkilidir. Dolayısıyla fiili olanın perspektifinden, yani kurulu düzenin var olan yasaları açısından bakılırsa, böyle eylemler fiili düzenin merkezine irrasyonel, "imkânsız" bir öğe sokan bir fazlalık gibi görünür ister istemez (Žižek 1992: 44). Ne zaman yeni bir düzen tesis edilir, işte o zaman eylem kendini geriye dönük olarak temellendirir ve pozitif, belli bir nitelik kazanır. Gelgelelim bunun olması için o ilk şiddetin de olması gerekir; "her sahici fiilin, bu fiilin faillerin en temel özkimlikleri de dahil "oyunun kurallarını" sil baştan yazma jestinin "terörist" bir tarafı vardır" (Žižek 1999: 377-8). Bu bakımdan, devrimci şiddetin mevcut toplumsal düzende herhangi bir güvencesi, "büyük Öteki'de herhangi bir garantisi" yoktur (380).

3

SAF SİYASET OLARAK İSYAN

FINCHER'IN *Dövüş Kulübü* (1999) filminin eğlenceli bir sahnesinde, baş karakter Jack patronunun odasının kapısında belirir, berbat görünmektedir, kapıyı çalıp içeri girer. Bu sırada neşeli, komik bir elektronik müzik duyulmaktadır. Patronu masasının başında bir şeyler yazmaktadır. "Konuşmamız lazım," der Jack. Patron kaleminin kapağını kapatırken "Tamam," der, gözlüğünü çıkarıp masasına attıktan sonra konuşmaya devam eder: "Nerden başlayalım? Sürekli bir bahane bulup işe gelmemenden mi? Görünüşüne hiç dikkat etmemenden mi? Kendine biraz çekidüzen versen iyi olacak." Patronun karşısında oturan Jack duyduklarına hiç şaşırmamış gibidir: "Diyelim ki sen Ulaştırma Bakanlığı'nda çalışıyorsun. Biri sana diyor ki bu şirketin ön koltukların montajında kullandığı braketler çarpışma testlerini geçemeyecek kadar kötü, fren balataları 2500 kilometrede aşınmaya başlıyor, yakıt enjektörleri patladığı için kaza yapan insanlar canlı canlı yanarak ölüyor. Ne yapardın?"

"Sen beni tehdit mi ediyorsun?"

"Yoo."

"Defol! Kovuldun!"

"Daha iyi bir teklifim var. Maaşımı ödemeye devam et, dışarıdan danışmanlık yapayım. Bunun karşılığında da bildiklerimi kimseye anlatmayayım. Ofise gelmeme gerek yok; bu işi evden de yapabilirim."

Duyduklarına inanamayan patron şöyle der: "Sen kendini ne sanıyorsun be!" Ayağa kalkıp güvenliği aramak üzere telefona uzanır.

O anda Jack başını hafifçe öne eğip eline bakar. Kasılan ve titreyen eli mekanik bir otomatınkini andırır. Yavaşça parmaklarını bük-

tükten sonra yüzünün ortasına öyle okkalı bir yumruk indirir ki sandalyesinden düşer. El kendi eli değildir sanki. Elinde tuttuğu telefonu yavaşça indiren patron hayretler içinde Jack'e bakmaktadır. Jack "Ne yapıyorsun be?" dedikten sonra kendini bir kez daha yumruklar ve cam sehpanın üzerine düşer. Sonra mekanik bir biçimde doğrulur. Ayakta durmuş bu evlere şenlik gösteriyi izleyen patronuna "Neden böyle bir şey yaptın?" diye sorar. "Hayır! Ne olur yapma!" diye bağırmaya başlayan Jack, kendini yakasından tutup odada bir oraya bir buraya sürükler. Diğer eliyle onu sürükleyen eli engelleme taklidi yapmaktadır sanki. Arkasındaki cam raflara bakarak "Tanrım! Ne yapıyorsun! Lütfen! Sakın yapma!" der. Daha sonra kendini arkaya doğru atar ve kat kat camı kırarak yere düşer. Sağ eliyle kendine iki yumruk daha atar. Artık kanlar içindeki Jack, daha beş dakika öncesine kadar gayet düzenli olan ofiste koltuklardan destek alıp sürüne sürüne patronuna yaklaşır. Patron gördükleri karşısında donakalmış, altüst olmuştur. Jack'in yerde sürünüşünü izlerken, farklı kesmelerle de afallamış patronun yüz ifadesini, kutuda duran kartvizitini, masasında isminin yazılı olduğu levhayı görürüz ara ara. Patronun ayaklarının dibine geldiğinde onun pantolonuna tutunarak kendini yukarı çeker. Ondan kurtulmaya çalışan patronuna "Bana bak, dediğim gibi yapar ve maaş çeklerimi ödersen beni bir daha görmezsin," der.

"O en güzel ânımızda..." iki güvenlik görevlisi odaya girer ve müzik durur. Jack "Ne olur bir daha vurma. Yalvarırım vurma artık," diyerek kendini yere bırakır. Bir sonraki sahnenin başında, gördüğümüz şeyin ne olduğunu anlamamıza kalmadan Jack'in listelediklerini duyarız: "telefon, bilgisayar, faks makinesi, bir senelik maaş çeki ve 48 uçuş kuponu". Ağzı yüzü kan içindeki Jack bütün bunları bir alışveriş arabasına doldurmuş, iki güvenlik görevlisi nezaretinde, gayet rahat bir tavırla ıslık çala çala yürümektedir. Jack'in Dövüş Kulübü kendine "sponsor bir şirket" bulmuştur.

Ustaca hazırlanan bu komik sahne isyan ile öznelik arasındaki ilişki hakkında çok şey söyler. Jack'in özneliğinin dört bariz boyutu vardır: Jack'in kaygısı, bu kaygının üstben ile ilişkisi, Jack'in mazoşist bir performans sahneleme cesareti ve patronuyla kendi gerçeklik koordinatlarını değiştirecek bir "sözleşme" yapma konusundaki kararlılığı.

Jack'in kaygısı, toplumsal-simgesel uzamda, yani "gerçeklikte" meydana gelen bir aksamadan kaynaklanır. Sahnenin geçtiği toplumsal bağlamda simgesel bir otorite yoktur; yalnızca patronun ne yapacağını şaşırmasında cisimleşen, dümdüz, Ödipal-sonrası yassılaşmış bir toplumsal uzam deneyimi vardır. Jack gerçekliğin yerinde bir boşlukla karşılaşır. Jack'in sağ eli adeta bilincinden veya iradesinden bağımsız olan bir "bedensiz organ" gibi hareket etmeye başladığında deneyimlediği o denetim altına alınamayan çözülmeye ilişkin tekinsiz his işte bu yüzdendir (bkz. Žižek 2004: 173).

Bu da bizi ikinci boyut olan üstbene, yani kendine gönderme yapan, saf, bilinemeyen, açık bir kurallar kümesine tercüme edilemeyen bir emir olarak yasaya getirir. Üstben "doğru dürüst bir ölçünün" olmadığını gösterir, bu yüzden de insan "ne yaparsa yapsın, sonuçta kendini hatalı ve suçlu hisseder" (Žižek 1999: 394). Üstbenin paradoksu budur işte: İnsan ona ne kadar uyarsa, kendini de o kadar suçlu hisseder. Bu yüzden üstben kaygı kaynağıdır. Salt biçimsel olduğuna göre, yasa kendisiyle çelişmeksizin içeriğini ayrıntılı olarak ortaya koyamaz, nesnesini adlandıramaz; baskıcılığı tam da boş biçiminde yatar. Dolayısıyla üstbenle beraber, yasa nesnesi ile arzu nesnesi örtüşür: Yasa bastırılmış arzudan ibarettir (Deleuze 1989b: 85). Nitekim isyan yalnızca kamusal toplumsal roller düzeyinde meydana gelmez; bu rolleri ayakta tutan libidinal ekonomiyi de ele almak gerekir. Uşak, efendiye duyduğu libidinal bağlılıkla yüzleşmelidir; Jack kendini dövmelidir.

> Sadece biçimsel düzeyde bile olsa, insanın kendini dövmesi şu basit gerçeği su yüzüne çıkarır: *Efendi gereksizdir*: "Beni terörize etmesi için birine ihtiyacım yok. Kendim yapabilirim bunu!" Demek ki insan ancak ilkin kendini döverek (kendine vurarak) özgürleşir: Bu dayağın esas amacı içimdeki beni efendiye bağlayan şeyi dövmektir. (Žižek 2002b: 252)

Tabiyet bedende cisimleşmiş bir ilişki olduğu için, kişi yalnızca entelektüel düşünce yoluyla kendini tabi olmaktan kurtarıp özgürleşemez; özgürleşme bedensel pratikler düzeyinde de "sahnelenmelidir" (253). Bu bağlamda birbirine taban tabana zıt iki strateji vardır: sadizm ve mazoşizm. Sade'ın stratejisi yasaya karşıt daha yüce bir ilke uğruna, yani Kötülük ilkesi uğruna yasaya saldırmaktır. Kötülük ilkesi müstehcen bir üstben figürü, yasaların yasası, yani "yasa-

ların üstünde" bir yasa gibi işler (Deleuze 1989b: 90). Sadist bu bakımdan "saf bir üstbene indirgenmiş" bir öznedir, dolayısıyla ancak kurbanlarında bir ego bulur; tek ego deneyimi dışarısıdır (124-5). Mazoşizmde ise yasa yukarı doğru bir hareketle, yasadan daha üstün bir ilkeye yükselerek altüst edilmez. Mazoşizm yasayı sonuçlarına indirgeyerek yasanın "absürdlüğünü" ifşa etmeyi dener:

> Mazoşist yasayı cezai bir süreç olarak görür, dolayısıyla cezayı ilk önce kendine uygular; cezasını çektikten sonra, yasa tarafından yasaklandığı farz edilen hazzı deneyimlemesine izin verildiğini, hatta kendisine o hazzı deneyimlemesinin emredildiğini hisseder. Mazoşizmin esprisi budur: Ceza tehdidiyle bir arzunun tatminini yasaklayan yasa, önce cezayı talep eden ve cezanın ardından da mutlaka arzunun tatmin edilmesini emreden bir yasa haline gelir. (88-89)

Mazoşist ceza ile suçluluk arasındaki ilişkiyi, ilkini ikincisinin (sonucu değil de) koşulu haline getirerek tersine çevirir. Mazoşizm bu bakımdan yalnızca sadizmin tersi değildir, kendine ait bir işlevi de vardır: Üstbenin ben tarafından yok edilmesi (125). Üstbenin yapısı esasen sadizmle ilişkiliyse, mazoşizm de üstbenin yok edildiği bir süreçtir. "Sadizm bir tahakküm ilişkisi içerir, mazoşizm ise özgürleşmeye doğru ilk adımdır" (Žižek 2002b: 253).

Jack'in özneliğinin bir diğer boyutu da cesarettir. Fail, cesaret sayesinde olaya layık olur. Burada önemli olan olayın yapısıdır. Birincisi, Jack'in fiili geçmişi, önceyi tanımlar; burada olayın yeri yoktur, olay imkânsız hatta delice görünür, patronun tepkisi bunun kanıtıdır. İkincisi, fiil bir şimdiyi, Jack'i bu fiili gerçekleştirmeye muktedir hale getiren bir "metamorfoz"un zamanını tanımlar. Üçüncüsü, fiil failin dışında bırakıldığı bir geleceği tanımlar (bkz. Deleuze 1994: 89). Dolayısıyla Jack bir kaybolan aracıdır, eski "gerçeklik"ten kayboluşunu icra eder ve böylece kendisi için yeni bir başlangıcı mümkün hale getirir. Bu bakımdan, Jack'in kendini dövmesinin öznenin kendini kendinden mahrum bırakma süreci olması önemlidir:

> İntihar neden en mükemmel fiildir? Fiilin aktif bir müdahaleden (eylem) ayrılan tarafı, taşıyıcısını (fail) kökten dönüştürmesidir: Fiil "yaptığım" bir şeyden ibaret değildir – bir fiilden sonra "ben o eski ben değilim"dir artık. Bu bakımdan özne fiili "yapar" demek yerine fiil öznenin "başına gelir" (özne eylemin "içinden geçer") diyebiliriz: Fiilde özne yok olur, ardından yeniden doğar (ya da doğmaz). Yani fiil öznenin *aphanisis*'ini, ge-

çici bir tutulmasını içerir. Bu yüzden, adına layık olan her fiil "delice"dir, yani fiilin *hesabı verilemez*: Bu fiille her şeyi, kendimi, simgesel kimliğimi tehlikeye atarım; dolayısıyla fiil her zaman bir "suç", yani ait olduğum simgesel cemaatin sınırının "ihlal" edilmesidir. (Žižek 1992: 44)

Yine de bir fiil gerçekliğin yok edilmesine indirgenemez. Daha ziyade gerçekliğin koordinatlarını değiştirmeye yönelik, adalet meselesiyle ilgili bir müdahaledir (bkz. Žižek 2001a: 167). Nitekim sözünü ettiğimiz sahnede Jack, bir taraftan kendisi ile patronu arasındaki mevcut arzu ekonomisini yıkarken, bir taraftan da yeniden tanımlanmış başka bir ekonominin önünü açar. Bu ekonominin ifadesi yeni bir "sözleşme", "şirket sponsorluğu"dur. Burada önemli olan sözleşmenin içeriği değil, mazoşist jest için olmazsa olmaz biçimidir. Sadizm daha üstün bir güce referansla tüm yasaları aşağılayıp yok etmeye meyillidir; buna karşılık üstben, mazoşist jestin içerdiği o özgül itki yeni bir yasa yaratmaya, üretmeye meyleder – bu yasa gelecekte sözleşmeye kendi otoritesini dayatabilecek olsa bile (Deleuze 1989b: 77). Dolayısıyla Jack örneğinde, biçimsel bir düzeyde, hem değerlerin değerinin yeniden tanımlanması hem de değerlerin yok edilmesi söz konusudur. Yeni bir ekonomi zorunludur, zira fiili simgesel ekonomiden kaçış yoktur: Dışarısı diye bir şey yoktur, yalnızca kaçış hatları vardır; eski ekonomiyi altüst edip inşallah yeni bir ekonomi tesis edecek bir isyan ânı vardır. Jack'in mazoşist jesti, altında yatan fantaziyi yerle bir ettiği gibi, bizzat simgesel alana da etki eder.

Saf Siyaset

Öznenin bu dört boyutu (kaygı, üstben, cesaret, adalet) siyasetle nasıl ilişkilidir? Bunu tartışmak için ilk önce Badiou'nun ontolojisine bakalım. Badiou varlık ile olay arasındaki temel çatışmaya, olayın tarihe indirgenemezliğine odaklanır. Olay her zaman tarihsel bağlamına, durumuna göre bir fazlalık olarak ortaya çıkar. Ama aynı zamanda, kendini ancak kısmen, fiili bir durum aracılığıyla ifade eder. Nitekim durum bir koşuldur koşul olmasına ama olayın aşacağı bir koşuldur.

Durum burada matematiksel bir küme olarak tanımlanır, yani elemanlar da denilen çokluklardan oluşur. Bir birleştirme işlemi yo-

luyla, her durum çokluğu bir birlik olarak, "bir-sayılan" olarak "sunar" (Badiou 2006a: 23). Gelgelelim her durumda bu "bir" ile birleşmeyen tutarsız çokluklar kalır. Bu yüzden de durumun birliği ile birliğin asimile edemediği saf çokluk arasında hep bir boşluk kalır. Bu saf çokluk bir "boşluk"tur, "hiç"tir (53, 57). Fakat bir yokluk değildir; sayılmamasına rağmen gerçektir. Bu bakımdan, durum ile boşluk arasındaki ilişki, psikanalizdeki "gerçek"-"gerçeklik" ilişkisiyle benzeşiktir (bkz. Badiou 2009a: 37-43). "Gerçeklik"te simgelenemeyeni gösteren Lacancı "gerçek" gibi, Badiou'daki boşluk da duruma "yerleştirilemeyen", durumda "yeri olmayan" şeydir. Ancak boşluk kurucudur. Çokluğun sunumunu mümkün kılar (2006a: 69).

> Ontolojide teorileştirilen şey, herhangi bir durumun tutarsız çokluğu, yani herhangi bir tikel yasadan, bir-sayılandan çıkarılan çokluktur: yapısızlaştırılmış çokluk. Tutarsızlığın bir durumun tamamı dahilinde ordan oraya dolanmasına uygun olan tarz hiçtir; tutarsızlığın kendini sunmadığı tarz ise çıkarmanın tarzıdır, bir-olmayandır, boşluktur. Dolayısıyla ontolojinin başlıca teması kesinlikle boşluktur (58).

Kendi yapısından doğan ve bünyesi itibariyle istikrarsızlık kaynağı olarak kalan bu boşluğu ele alabilmesi için, durumun ikiye katlanması gerekir. Nitekim her durum iki kez yapılandırılır: bir kez kendi yapısı tarafından, bir kez de "durumun hali/statüko", yani meta-yapı tarafından (94). Meta-yapı, tutarlı çokluk ile tutarsız çokluklar arasındaki boşluktan sakınılmasını garantiye alır (*a.g.y.*). Badiou'nun ontolojisindeki iki temel kavram, elemanı olma/ait olma ve kapsama bu açıdan önemlidir. Birincil yapı aidiyeti sağlama alır, meta-yapı ise kapsamayla ilgilidir (*a.g.y.*). Demek ki bir durumun "elemanı olma" ile durum tarafından "kapsanmanın" ille de örtüşmesi gerekmez. Durumun kapsamadığı bir terim onun elemanı olabilir. Ya da durum, elemanı olmayan bir terimi kapsayabilir. Dolayısıyla elemanı olma (bir durumda mevcut olma) ile kapsanma (o durumda temsil ediliyor olma) farklı şeylerdir. Bu bağlamda üç şey olabilir. Bir terim hem durumun elemanıysa hem de durum tarafından kapsanıyorsa "normal" olarak tanımlanır; terim elemanı olmadığı veya sunulmadığı halde kapsanıyor veya yeniden sunuluyor/temsil ediliyorsa "fazla" olarak; terim temsil edilmediği (*represented*) halde mevcutsa (*present*), kapsanmadığı halde durumun elemanıysa "tekil" olarak tanımlanır (99-100). "Fazla" eleman bir fazlalık sayesinde ortaya çı-

kar. Mevcut bir çokluk birçok farklı yolla temsil edilebileceği için, kapsamanın her zaman elemanı olmaktan bilfiil fazla bir tarafı vardır (Hallward 2003: 103-4). Tam tersine, "tekil" durumda mevcut olmasına rağmen temsil edilmez. Nitekim "durumun hali" açısından, tekil yoktur (Badiou 2006a: 97).

Örneğin klasik Marksist şemada normal eleman burjuvazidir; ekonomik ve toplumsal olarak sunulur, devlet tarafından temsil edilir. Tekil terim proletaryadır; mevcut olduğu halde temsil edilmez. Fazla terim de devlettir. Badiou'nun ontolojisi bu şemayla ilgili iki can alıcı noktaya dikkat çeker. Bir kere bu şemada devlet denen fazla "temsil edilemez" boşluğu değil, "sunumdaki farklılıkları", yani normal ve tekil terimlerin toplumun bütününün elemanı olma biçimleri arasındaki farkı imler. İkincisi, normal ile tekil arasındaki antagonizma devletin temeli haline gelir. Klasik Marksizm buna bağlı olarak, bu farklılıkların değişmesi temelinde, yani tekil olanın evrenselleşmesiyle birlikte devletin ortadan kaybolacağını varsayar (109). Buradaki sorun boşluk ve fazlalıkla ilgili bir indirgeme sorunudur: Boşluk tekilin (proletarya) temsilsizliğine indirgenirken, meta-yapı da normallik (burjuvazinin evrenselleşemeyecek çıkarları) ile tekillik (proletaryanın çıkarları) arasındaki antagonizma temelinde ortadan kaldırılabilecek bir fazlalığa indirgenir.

> Devletin temelinde yatan antagonizma değildir, çünkü boşluk-fazlalık diyalektiği bir karşıtlık olarak düşünülemez. Devletin kökeniyle siyasetinki elbette aynı şey, yani bu diyalektik olmalıdır. Fakat siyasetin amacı Devlet'i ele geçirmek veya Devlet etkisini ikiye katlamak değildir. Tam tersine, siyaset varlığını hem boşluk hem de fazlalıkla Devlet'le ilişkisinden esasen farklı bir ilişki kurabilme kapasitesine bağlar; iki ilişki arasındaki bu fark, siyaseti devletin yeniden sağlam alınmasının bir'inden çıkaran şeydir. (110).

Olay ile durum arasındaki çelişki bütünüyle yapısal bir ilkeye dayanır. Olay her zaman yapının yarılması şeklinde meydana gelir; "birin ikiye bölündüğü" bir süreçtir bu (Badiou 2009a: 14). Böyle bir yarılmanın sebep olduğu asgari farkın ikiye ayırmadığı bir birlik, siyasal kimlik yoktur (6). Yarılmanın birincil olması, esas çelişkinin, aynı yapı içindeki iki karşıt eleman arasında değil, bir eleman ile o elemanın o yapı içindeki yeri arasında olduğu anlamına gelir. Bir sınıf olarak "proletarya"nın asıl hasmı, yine bir sınıf olan burjuvazi değil, koca bir burjuva dünyadır. Hakiki siyasetin amacı duru-

mu bütünüyle değiştirmektir.

Olay bu bakımdan boşluk ile kurulan bir ilişkidir. Fakat fazlalıkla da ilişkilidir. Durumun hali her zaman durumun kendisinden fazla olduğundan, "temsil" "mevcudiyet"ten daha yüksek bir güçtür. Ampirik durumlarda kendini baskı ve yabancılaşma olarak dışa vuran bu fazlalık kendisiyle ölçülemez. Dolayısıyla normal bir biçimde devletle ilişki kurarken, "onun gücünün ölçüsünü asla kestiremez" (Badiou 2005a: 144). Olay ancak istisnai durumlarda, "öznenin ortaya çıkışı yoluyla" bu fazlalığa "kural olarak" bir ölçü koyar (146). Nitekim bir olay meydana geldiğinde, devlet "kendini gözler önüne serer" (145). Burada açığa çıkan yalnızca devletin fazla olan doğası, aşırı gücü ve baskıcılığı değil, aynı zamanda bu fazlalık için bir ölçüdür. "Siyaset Devleti belli bir mesafeye yerleştirir, ölçüsü kadar uzak bir mesafeye" (*a.g.y.*).

Ne var ki, paradoksal bir biçimde, bu ölçüm ancak olaydan *sonra* meydana gelir, çünkü bir durumun bakış açısına göre bir olayı belirleyecek herhangi bir kriter olamaz. Olay ancak geriye dönüp bakıldığında olay olarak, olaya tutarlılık kazandıran bir karar gibi bir müdahale olarak yorumlanıp "adlandırılabilir". Adlandırma, olayın kapsadığı veya kapsamadığı elemanları yorumlayıp saptar.

1955'te Alabama Montgomery'de, Rosa Parks'ın otobüste bir beyaza yer vermeyi reddetmesi bir olaydır. Bunu yapan ilk kişi Parks olmadığı halde, daha evvelkilerin değil de Parks'ın reddini olay yapan, kendini bu davaya adamış diğer aktivistlerin Parks'ın fiiline sadakatidir. Daha öncekilerin değil Parks'ın fiilinin bir olay olduğunu, ancak geri dönüp baktığımızda fark ederiz. (Mayıs 2008)

Olay "kırılgan", "nadir" bir hadisedir (Badiou 2005a: 71; 2006a: 344-5). Var olan durumun kurallarından kurtulması, kendini bu kurallardan muaf tutması bakımından istisnaidir (Hallward 2003: 27). Fakat bu istisna olma durumu Schmitt'in tanımı ile karıştırılmamalı. Badiou'da olay egemenliğin iradesine dayanan, sonlu, ilk ve son olarak verilen bir karar değil, geçmiş bir olaya sadakati değişen koşullarda da muhafaza etmek için arka arkaya verilen bir dizi karardır (Krips 2007: 8-9). Dolayısıyla Badiou, bir olayı önceki kararlar ağı içine yerleştirerek, o olayın olanaklılığını "başka bir olayın sonuçlarına" atfeder. Siyasal müdahale "bir olayı diğer bir olayın ortaya çıkması için sunar" (Badiou 2006a: 209). İlk seferde olayın hep ıska-

lanmasının nedeni budur; sadakat daima bir "dirilme", yani tekrar olarak ortaya çıkar (Žižek 2007c: 6; 2008b: 387).

Olayın sonuçları ilk ve son olarak belirlenemediği için, ancak disiplinli bir süreç olayın doğasını sonuçlarında muhafaza edebilir. Olayın temeli sadakattir, yani olayın şans ile ilişkisini denetleyip tespit eden bir zaman disiplinidir (Badiou 2006a: 211). Ancak sadakat olayın itiraza kapatılıp dogmatizme hapsolması anlamına gelmez. Olayı adlandırma "kararı"nın kaçınılmaz olarak olayı aşması, olayın meşruluğunun her zaman itiraza açık olduğunu gösterir (Callinicos 2006: 102). Bir başka deyişle sadakat, halihazırda tesis edilmiş bir kurala uymak değil, potansiyel zorunsuzluklar karşısında olayı sürdürmek, yeni yorumlar yoluyla sonsuzluğunu muhafaza etmektir (Krips 2007: 6). Siyaset bu bakımdan bir ilke, seçme meselesidir. Aksiyomatik bir ilkeye, yani eşitlikçiliğe sadakattir. Ama eşitlikçilik burada nesnel, paylaşılacak bir içeriğe (örneğin statü, gelir veya eşitlikçi reformlara) işaret etmez. Eşitlik bütünüyle öznel bir kural koyma, toplumsal ile alakası olmayan bir "siyasal düsturdur" (Badiou 2005a: 98).

> Çoğu kez adaletin toplumsal bağın tutarlılığının temelini atmasını dilediK, fakat adalet gerçekte en tutarsız anların adından başka bir şey olmadı. Zira eşitlik aksiyomunun etkisi bağları çözmek, düşünceyi toplumsal bir şey olmaktan çıkarmak, çıkar hesaplarına karşı sonuz ve ölümsüzün haklarını olumlamaktır. Adalet ölümsüzün sonluyla, "ölüme doğru varlık"la giriştiği bir bahistir. Zira beyan ettiğimiz eşitliğin öznel boyutu dahilinde, bu beyanatın evrenselliğinden ve ondan doğan aktif sonuçlardan başka hiçbir şey önemli değildir. (104)

Buna bağlı olarak, eşitlik ne derece fiiliyata geçirildiğine göre değerlendirilmemelidir. Ampirik açıdan tanımlanıp doğrulanamaz; yalnızca olumlanabilir. Badiou'nunki bu bakımdan saf siyasettir; ekonomi, devlet veya toplum gibi bir şeyin aynası veya temsili değildir. Siyasal öznenin oluşturulmasıyla ilgilidir (22; ayrıca bkz. Hallward 2003: 228-9). Bu öznenin fiili birey veya kolektivitelerle ortak bir yanı yoktur. Nietzsche'nin "her kim isen o ol" buyruğuna benzer şekilde, özne bizzat bu özne olma kararıyla özne "olur" (Badiou 2007a: 100). İşte bu yüzden özne çıkış noktası değildir, "özneye ancak *varabiliriz*" (Badiou 2009a: 279). Özne bir tümdengelimle çıkarsama ya da arındırma süreciyle "adlandırılıp" "kurulur":

Zamanın devrimci faaliyetlerine, halkların tarihsel kargaşasına kulak vermeyi kendine görev bilen Marx için asıl mesele ... bu kargaşada siyasal öznenin diyalektik biçiminin yerini tespit etmekir. Bu siyasal öznenin genel faaliyetlerinden tümdengelim yoluyla çıkarsananların tek önvarsayımı 19. yüzyıl isyanlarıdır. Öyleyse bu tarihten itibaren bir düzenin (kapitalist düzenin) bütün topolojisini gözler önüne sermek, bu düzendeki boşlukların mantığını açıklamak, heterojeni sonuna kadar götürmek gerekecektir – böylece olayların anarşik yüzeyinde bulunamayacak olan özneyi "proletarya" diye *adlandırmak* olanaklı hale gelecektir. (279)

Olaydan damıtılan özne, olay ile durum arasında kutuplaşma yaratan bir etkidir. Bu noktada, Badiou'nun isyan ve devrim kavrayışının merkezindeki başlıca dört özne etkisi, yani üstben, kaygı, cesaret ve adalet üstünde durabiliriz.

Kaygıdan Eşitliğe

Antigone ile başlayalım. Kral Kreon Antigone'nin krallığın düşmanı ilan edilen erkek kardeşinin cansız bedeninin gömülmeden öylece bırakılmasını, mezarsız kalmasını emreder. Fakat Antigone kardeşine usule uygun bir cenaze düzenlemeye karar verir. Kız kardeşi İsmene "yasaya karşı gelmenin akıl kârı olmadığını" söyleyerek onu uyardığında, Antigone "ölülere olan sadakat borcunun, yaşayanlara olandan daha fazla olduğu" yanıtını verir. "Tanrıların yasalarına karşı geleceğine" Kreon'a itaatsizlik etmeyi tercih eder (Sophokles 1967: 125). Böylece Antigone toplumsal-simgesel düzendeki konumunu feda eder. Kişinin belli bir toplumsal-simgesel düzendeki konumunu güvence altına alma amaçlı fedakârlıklar da vardır elbette. Kişi topluluğun iyiliği için kendini feda eder ve bu "kahramanlığına" karşılık kendi topluluğunda simgesel bir yer kazanır. Buna karşılık, Antigone'nin fedakârlığı tam da bu simgesel yeri feda etmeye yöneliktir. Topluluktan dışlanmayı göze alma meselesidir. Erkek kardeşini defnederek delice, intihar gibi bir işe girişir.

Bu haliyle Antigone aksatıcı, intihara yönelik dürtü, ölüm dürtüsüdür (Lacan 1992: 281-2; Žižek 2001b: 101). Fakat "ölüm" burada düz anlamda anlaşılmamalı. Ölüm dürtüsü, öznenin kendini yeniden tanımlayıp yeniden doğmasını olanaklı kılan güçtür. Lacan'ın sözleriyle söylersek Antigone "fantaziyi kateder". Fakat fantazinin

ötesi ancak olmayan bir yer, ölümün yeri veya imkânsız gerçek olduğundan, Antigone'nin kendisini simgesel düzenden koparması bir şiddet sürecini başlatır. Antigone, Habermas'ınkiyle taban tabana zıt bir konumun en mükemmel örneğine dönüşür:

> Ne bir söz söyler, ne de rasyonel bir argümantasyonla Kreon'u eylemlerinin iyi saiklere dayandığına ikna etmeye çalışır; sadece doğru bildiğini körü körüne savunur. Bu "argümanlar" olsa olsa Kreon'un lehine olabilir (gömülmesi... toplumsal çalkantı yaratacaktır, vb.), Antigone'nin karşıt konumu da nihayetinde totolojik bir ısrardır. (Žižek 2005: 344)

Antigone gerçeğe battıkça, boğazına kadar gerçeğe gömüldükçe, kaygı öznesi haline gelir. Kaygı esasen gerçeğin toplumsal-simgesel gerçeklikten fazlası, öznenin verili bir durumu gerçeğe maruz bırakarak zorlamasını sağlayan gücün işaretidir (bkz. Badiou 2009a: 146). Bir başka deyişle, Antigone ile Kreon arasındaki ihtilaf aynı zamanda üstben ile kaygı, simgesel otorite ile gerçek arasındaki ihtilaftır.

Daha da önemlisi, bu ihtilafı en başta Antigone'nin erkek kardeşi Polyneikes'in isyanı başlatmıştır. Bu olay Polyneikes'i şehirden koparır. Polyneikes kaybolan bir aracıdır. Şehrin karşısına dikilmesinin bedelini dışlanmayla ödeyecek, bu da sınırsız bir yasanın, yani devlet iktidarının yapısal fazlalığını, temsil ettiklerine uyguladığı yoğun baskıyı ortaya çıkaracak fazla şişirilmiş, aşırı bir düzenleme biçiminin gelişmesine yol açacaktır. Bu nedenle, "hiçbir şehir tek bir kişiye ait değildir", "adalete karşı gelmemelisin" gibi sözlerle tekrar tekrar uyarılmasına rağmen, Kreon'un söylediği tek şey itaatsizliğin en büyük kötülük olduğu, şehirleri itaatsizliğin yıktığıdır (bkz. Sophokles 1967: 138-41). Bunun sonucunda Kreon giderek artan bir biçimsel baskıya yol açar, yasada örtük olarak bulunan üstben figürünü gözler önüne serer (bkz. Badiou 2009a: 161-2). Yunan üstbeni olan Kreon hem yasa ile kurulan bir ilişkiye hem de bunun kendi kendini yok etmesine işaret eder. İsyankâra, yasa-olmayana verdiği tepki herhangi bir içerikten, anlamdan yoksun, sırf bastırmaya yönelik bir emir (Mecbursun!) şeklinde tezahür eder; bizzat bir fazlalık, dolayısıyla da yıkıcı olan bir yasa şeklinde (145).

Trajedinin motoru yasanın kendisinden fazlası, Kreon figürüdür. Biçimsiz olan ancak bir tepki olarak, ikinci seferde ateşlenir. İsyankâr figürüne gelince, o hiçbir tarafa çekilemez. Sadece bir cebir terimidir, şehirden çı-

karılan bir ortada görünmeyen nedendir. Karşı karşıya duranlar biçimin fazlası ve biçimsizdir, üstben ve kaygıdır. (163)

Tekrar eden bir zincirdir bu: İlk isyanı (Polyneikes) karşı-isyan (Kreon), onu da bir başka isyan (Antigone) takip eder. "İsyan" bu bakımdan bir cebir terimidir, yani durumun bir parçasıdır. Ortada görünmeyen nedenin yarattığı düzenli bir bütün olarak durum, ikisi de aynı siyasal uzamı işgal eden üstben ile kaygı, biçimsel ile biçimsiz arasındaki kutuplaşmaya dayanan kısır bir tekrarla nitelenir. Trajik çelişkinin zorunlu olarak ölümle sonuçlanması da bu yüzdendir, zira trajik durum yeni bir yasa, veya yeni bir hak mefhumu içermez (163). Bu iki terimde (Kreon ve Antigone) zıtların birliği üstün gelir, yani sonuçta ortaya çıkan özne figürü sonsuz borç yapısının (intikam, karşı-intikam...) tanımladığı halihazırda var olan yapıyla sınırlı olduğundan, isyankâr en iyi ihtimalle oyunun tersine dönmesini ümit edebilir. Bir başka deyişle, üstben ile kaygı arasındaki kutuplaşmada, yeninin vuku bulmasına yol açabilecek, yapı dahilinde gerçek bir burulma (*torsion*) iyice kısıtlıdır. Dolayısıyla "dekadans" zamanlarında kaygı ile üstben arasındaki bu kısır ayrışmalı sentezin üstün gelmesinin şaşırtıcı bir tarafı yoktur (*a.g.y.*).

Sonsuz borç nasıl sekteye uğratılabilir ve yeni bir hak mefhumu nasıl ortaya çıkabilir? Badiou'nun cevabı Aiskhylos'un trajedisi *Oresteia*'dır. Tekrar eden intikam karşı-intikam döngüsü, Agamemnon'un oğlu Orestes babasının öcünü almak için sürgünden döndüğünde başlar. Orestes babasını öldüren annesini öldürür. Ne var ki son perdede döngü kırılır, Athena Orestes vakasına istinaden yeni bir yasa tesis eder:

> Dökülen kan için yapılan ilk duruşmada savunmaları dinleyen Atina halkı, buyruğuma kulak verin. Bu konsey Aigeus halkı için gelecekte de sürsün; bu tepeye mührünü vursun. (Aiskhylos 2003: 103-4)

Bu jestle, adalet meselesi artık üstbenden sonra gelmez; özneleşme artık kaygının, dolayısıyla da ölümün etkisiyle meydana gelmez; yeni bir tutarlılığın temelleri atılır, önceki toplum düzenini değiştiren, durumu yalnızca tersine çevirmek veya yıkmak yerine yeni bir durum olarak baştan icat eden bir tutarlılığın (Badiou 2009a: 164). "Athena"nın buyruğunun yarattığı eşitlikçi bir burulmada, yeni adli tutarlılık –çoğunluğun mütalaası– kavranıp uygulamaya geçirildi

mi, mekanik intikam serisi sekteye uğrar (165).

Dolayısıyla Orestes bir anlamda cesarettir. Antigone gibi o da simgesel düzene tabi olmayı reddederek gerçeğe sıçrar. Cesaret, gerçeğin böyle bir fazlasına dayandığı müddetçe, kaygı ile özdeştir. Ancak durum dahilindeki aksatıcı bir güç olarak cesaret aynı zamanda içinde doğduğu yapının terse çevrilmesini maddileştirir: "Simgeselin düzensizliğini cesaret pozitif bir biçimde yerine getirir, kaygı ise ölümünü getirir (160). *Antigone* bir normalliğe dönme maksadıyla, Antigone'nin kaygıya dayanan özneliği ile Kreon'un üstben temelinde tesis ettiği istikrar arasındaki antagonizmayı kuşatan bir Bir'e dönme maksadıyla yasayı sorguluyorsa, *Oresteia*'nın en can alıcı noktası da Bir'in, yani ilk gücün kesintiye uğratılması, iki veçheye ayrılmasıdır. İlk olarak, Orestes'in cesareti bir "anlaşmazlığı" dillendirerek, neyin haklı neyin haksız olduğuna karar verilmesini talep ederek kaygıyı aşar. Orestes bu bakımdan asla sürgünden ("eski" toplumsal düzene) dönmez – cesaret "geri dönüşü olmayan sürgündür". İkincisi, Athena'yla beraber yeni bir adalet düzeni ortaya çıkar (166-8). Kaygı ve üstben zemininde, cesaret ve adaletin ifadesi, simgesel düzenin fazla tarafından ikiye ayrılmasının sonucu olan bir siyasal öznedir (160).

> Bu da açıkça göstermektedir ki siyasal bir özne ancak isyanı devrimci bir tutarlılığa, yıkıcılığı da yeniden düzenlemeye bağlayarak ortaya çıkabilir. Gerçek denen bu süreç –ne kadar istikrarlı görünürse görünsün– her düzenin ve yasal emrin her ilkesinin oluşunun iç bölünmesiyle örtüştüğünü gösterir. (*a.g.y.*)

Verili bir durumu kesintiye uğratan *ve* yeni bir durumu baştan düzenleyen özneyse, siyasetin iki boyutu birden olmalıdır: mevcut durumu kesintiye uğratan bir siyasal "özneleşme" (isyan) ve yeniden düzenleme olarak bir "öznel süreç" (devrim). Peki bu ikisi birbirine nasıl bağlıdır? Badiou'ya göre, ikisi arasında bir birlik ancak dört özne etkisi (kaygı, üstben, cesaret, adalet) yoluyla kurulabilir. Özne daima bu dört soyut etkinin farklı derecelerde ifade edilmesidir. Fakat bu birlik çatlamış, istikrarsız ve açık uçlu bir birliktir.

Öncelikle, özneleşme kaygı veya cesaret diye ikiye ayrılıyorsa, öznel süreç ya üstbenle ya da adaletle ilişki kurabilir (277). Nitekim özneleşme daima "kaygının" nasıl "cesarete" dönüşeceği, düzensizlik anlarının sistematik siyasal mücadele yoluyla nasıl istikrar kaza-

nabileceği meselesidir. Keza öznel süreç de "üstben"in yerini "adalete" bıraktığı geçişin nasıl sağlanacağıyla ilgilidir.

İlk dönüşümün başarısızlığı, kaygının üstben ile edilgen bir nihilist ilişkiye hapsolduğu anlamına gelir: "Edilgen"dir, çünkü bu tepkisel ifade yeni değerler (adalet) yaratamaz, sadece "kaygının üstbene çağrısını bir söylem" şeklinde düzenler; "nihilist"tir, çünkü "inanç eksikliğine", "gerçekçiliğe" dayanır (328-9). Dolayısıyla (kaygının işaret ettiği) eksiklik ile (üstbenin yapısal olarak ürettiği) fazlalığın sürekli birbirini pekiştirdiği bu kısırdöngü nihayetinde bir polis devletine yol açabilir.

Benzer bir şekilde ikinci geçişin, cesaretten adalete geçişin başarısız olması da radikal bir nihilist dogmatizme veya kaderciliğe yol açar, ki bunun aracılığıyla cesaret son çare olarak üstbene başvurur. Radikal nihilist cesurdur fakat üstbene sınır koyacak güvenden yoksundur (bkz. *a.g.y.*: 327). Bu nedenle yasayı, uğruna her şeyin feda edilebileceği mutlak, dogmatik bir inanca dönüştürür. Adaletin yasanın mutlaklaştırılmasını değil de görelileştirilmesini talep ettiği sürece, radikal nihilizm de kaygı-üstben kısırdöngüsüne hapsolup kalır. Kendi negatif iradesi temelinde durumla bağlarını bütünüyle koparmayı düşler. Bu kopuş, "müdahale olanağının gerçek koşullarının çoktan kararlaştırılmış bir olayın dolaşımı olduğunu" fark etmeksizin, Manici bir hipoteze çıkar (Badiou 2006a: 210).

Sonuç olarak, ilk başarısızlıkta adaletin "yasa-olmayanı" bir şüpheciliğe, "yasanın bengi karar verilemezliğine" indirgenir; ikincisinde ise yasa adalet üzerinde gediksiz bir denetim hakkı iddiasında bulunmaya başlar ve adalet dogmatizm meselesi haline gelir (Badiou 2009a: 299). İlkine göre, Tanrı ölü olduğu için insan hiçbir şey yapamaz; ikincisinde ise Tanrı güvencesinde insanın her şeyi yapabileceği öne sürülür (bkz. *a.g.y.*). Kısacası, kaygıdan adalete, isyandan devrime geçmenin basit bir yolu yoktur.

> Kaygının seni içten içe kemirdiği zamanlar için basit bir kural mı istiyorsun? Tereddütle yaklaştığın o cesur eyleme bak; imkânsız sandığın, ama tam da bu yüzden gerçek olan o gerçeği ara. Şu edepsizliğine bak. (295)

BİRİNCİ ARASÖZ

SPARTAKÜS'ÜN HAYALETİ

RUH *VARDIR* – Derrida ısrarla bunu savunur. İnsanlık "bir dizi hayalettir" (1994: 138). Bilfiil varoluşunun ötesinde her özdeşlik geçmiş ve gelecekle gücül bir devamlılık gösterdiğine göre, oluş "kendisini ancak bazı hayaletlerle", artık veya henüz mevcut olmasa da gerçek olan birtakım ötekilerle sürdürebilir (xvii). Aslında her olay, yeninin her meydana gelişi bir hatırlama buyruğu, hayaletlerle "muhabbeti" –karşılıksız da olsa– sürdürme buyruğu taşır (xviii). Kişi fiili, mevcut yaşamın ötesine her baktığında hayaletleri çağırır. Nitekim hayaletlerin elle tutulur gözle görülür olan elle tutulmaz gözle görülmezliği asla yok olmaz; "bir hayalet asla ölmez; daima gelecek ve geri gelecek bir şey olarak kalır" (99). Bu bakımdan tarih tamamen tekrardır, her tarihsel jest gücül bir fikri ele alır, fark üretmek için geçmişin hayaletlerini tekrar eder.

Peki nasıl tekrar etmeli? Hayaletten nasıl bahsetmeli, hayaletle nasıl konuşmalı? Kubrick'in istisnanın kaide olduğu bir zamanda kendi toplumunun ötesine bakmayı deneyen filmi *Spartaküs* (1960) bunun için ilginç bir örnek, zira aynı anda hem tekrar arzusunu hem de tekrarın başarısızlığını gözler önüne seriyor.

Quot servi, tot hostes: Ne kadar hizmetkâr, o kadar düşman

Bu Roma atasözü şu ikazda bulunur: Düşmanlarınız sizin için çalışanlardır – ikaz sebepsiz değildir, zira Roma Cumhuriyeti'ni bir arada tutan kölelerdir. Köleler "daima bizimledir; biz, kölelerin ve köleliğin eşsiz ürünüyüz. Bizi Romalı yapan işte budur" (Fast 1960: 39). Bu anlamda, yani rasyonel bir bütünlüğün "irrasyonel" öğesi

olarak köle, Roma'nın kendi akıldışılığıyla karşılaştığı semptomatik noktadır.

Nitekim Kübrick'in filmi semptomu resmederek, Spartaküs'ü sıradan bir köle, *homo sacer* olarak göstererek başlar. Sağlıklı erkek köleleri satın alıp Napoli civarındaki Capua gladyatör okulunda savaşçı olarak yetiştiren Romalı işadamı Batiatus Spartaküs'ü satın alır. Spartaküs gladyatör okulunda siyahi bir gladyatörle tanışır ve ona adını sorar. "Adımı bilmek istemezsin, ben de seninkini bilmek istemem." Spartaküs sadece arkadaşça bir soru sorduğunu söyler. Bunun üzerine diğer gladyatör Spartaküs'e, gladyatör dediğin arkadaş edinmez, yoksa arenada bir arkadaşını öldürmek zorunda kalabilir, diye karşılık verir. Yine de arkadaş olurlar. Ama Roma'nm en zengin generali Crassus, yanında sevgilisi Helena ve Glabrus-Claudia çiftiyle birlikte gladyatör okulunu ziyarete geldiğinde, arenada birbirleriyle dövüşmek durumunda kalırlar. Misafirler Batiatus'un "ölümüne bir dövüş" ayarlayıp ayarlayamayacağını sorarlar. Ardından, biraz erotik bir sekansta, iki soylu kadın gladyatörlerin sıra sıra dizildiği bahçeye çıkıp, sırf fiziksel görünüşlerine bakarak –adeta iki hayvan seçer gibi– iki dövüşçü seçerler. Galino Crixus ile, siyahi köle Draba da Spartaküs ile dövüşecektir.

Crixus ile Galino arasındaki ilk dövüşün tümü Spartaküs'ün görüş açısından, Spartaküs'ün kapalı tutulduğu yerin kapısının tahtaları arasından gösterilir. Crixus kazanır, Galino'nun cesedi sürüklenerek dışarı atılır. Başlangıçta, Spartaküs'ün dövüşü bu gösteriyi yüksekten izleyen soylu seyircilerin perspektifinden çekilmiştir; kamera, güç gösterisinden çıkardıkları haz gerekçesiyle "seyircileri suçluyor" gibidir (bkz. Cyrino 2005: 107). Dövüş sırasında kamasını düşüren Spartaküs'ü mızrağıyla yere seren Draba, öldür işareti için balkona bakar. Helena ölüm emri verir. Draba arkadaşını öldürmeyi reddedip mızrağı balkona doğru, Crassus'a fırlatır. Ama daha sonra, kendisi de balkona tırmanmaya çalışırken, muhafızların mızrağıyla ölür. Draba kendini kurban ettiği bu fiiliyle kendisinin "gladyatörler arkadaş edinmez" sözünü tersine çevirir ve bir imkânı, dayanışma imkânını meydana çıkarır. O gece diğer köleler, baş aşağı asılı bir halde Draba'nın cesedini göreceklerdir.

Ertesi gün, gladyatörler mutfaktayken, Spartaküs âşık olduğu köle Varinia'nın götürüldüğünü görür. Muhafız Marcellus, Spartaküs'e

onun Crassus'a satıldığını söyler. Spartaküs "Satıldı mı?" diye sorar. Marcellus zalimce bir hazla, "Mutfakta konuşmak yok, köle!" der. Spartaküs muhafıza saldırır ve isyan çıkar. Batiatus, Varinia için hazırlanan bir arabayla Roma'ya kaçar. Gladyatörler zorla tutuldukları bu yerden kaçar, isyanı bastırmaya çalışan Roma askerlerini geri püskürtür ve dağlık alanlara doğru ilerlerler. Augustinus *City of God*'da (Tanrı'nın Şehri/Devleti) şöyle yazar:

> ... köle savaşının çok az sayıda, yetmişten az gladyatörle başlamış olmasını; bu gladyatörlere daha kaç vahşi ve zalimin katıldığını; bu kölelerin kaç Roma generalini mağlup ettiğini, koca koca bölgeler ve şehirleri nasıl yerle bir ettiğini açıklamakta tarihçiler bile zorlanır. (2005: 3.26)

Kaçan köleler, "daha fazla olma arzusu"yla şekillenen bir "artış sürüsü"ne dönüşmüştür (Canetti 1962: 107). Kölelerin "daha fazla" olmasını sağlayan sadece toplama değildir; aynı zamanda da çıkarmadır, bağlarını koparmalarıdır. Bir başka deyişle, köle *olarak* isyan etmezler – Spartaküs Savaşı Nietzscheci anlamda bir "köle isyanı"na, yani güçsüzlerin yeni değerler yaratarak değil de mevcut güç hiyerarşisini hınçla tersine çevirerek, efendinin yerini alarak zafer kazandığı bir isyana dayanmaz.

Dolayısıyla, köle ordusunun ilk zaferlerinden sonraki sahnede, Spartaküs'ün ordusundaki bazı askerler gün olup devranın dönmesinin keyfini çıkarmaktadır; esir düşen Romalı asker ve soylulara gladyatör muamelesi yapıp onları "hayvan gibi" ölümüne dövüşmeye zorlarlar, ilk önce kimin öleceğine dair bahislere girerler. Ancak Spartaküs bu gösteriyi durdurur. Bunu gören Crixus ortaya atılıp ölümüne dövüşün sürmesini ister. Spartaküs "Neyiz biz Crixus? Ne hale geliyoruz? Romalılara mı benzemeye başladık? Hiç mi ders almadık?" diye sorar. Karnavalın zamansallığı, köle ile efendinin sadece rolleri değişmesi, müesses iktidar ilişkilerini tehdit etmez; daha ziyade bir ihlal icra eder, bu ihlal kuralı tersine çevirerek onaylar ve tamamlar. Kölenin "efendi"ye dönüşmeye değil, bizzat kölelikten kurtulmaya ihtiyacı vardır. "Kölelikten kurtulup özgürleşmenin amacı efendiyi tabi kılmak değil... kölelik kurumunu külliyen ortadan kaldırmaktır" (Buck-Morss 2009: 56). Engels'e yazdığı 27 Şubat 1861 tarihli mektupta Marx, belki de bu yüzden Spartaküs'ten "soylu" bir zat, efendi-köle diyalektiği ufkunu aşan bir şahsiyet olarak söz eder.

Ölümüm İsyan, Kaderim Ölüm

Spartaküs bir gladyatör ordusu kurup Romalıları yenmeyi, köleleri azat edip deniz yoluyla kaçma planını anlatır. Dünyanın en büyük donanmasına sahip Silezya korsanları, Romalılar'la savaş halindedir. Paralı asker Tigranes ile Spartaküs buluşur. Fiyatta anlaşırlar, fakat Tigranes Spartaküs'e tabur tabur askerin onlara doğru geldiğini, savaşı kaybedeceğini söyler. "Geleceği görsen, ordunun mahvolacağını, kendinin de öleceğini bilsen, yine de savaşmaya devam eder miydin?" diye sorar.

Spartaküs "Evet," diye cevaplar, "Özgür biri için ölüm hayatın zevklerini kaybetmektir, köle içinse acısından kurtulmak. Ölüm bir kölenin bildiği tek özgürlüktür. Bu yüzden de ölümden korkmaz. Bu yüzden biz kazanacağız."

Spartaküs ölüm hakkında bir filmdir; Batiatus Spartaküs'ü sırf bir ölüm makinesine, gladyatöre dönüştürmek için kurtarır madenlerde ölmekten. Daha sonra, Spartaküs başkalarını öldürebildiği veya Draba gibiler onun uğruna ölebildiği için hayatta kalır. Kölelik kaderinde sadece ölüm yazan bir hayat değil de nedir? Dolayısıyla böyle bir köle "yaşamı" ölümü gösteriyorsa, tek makul seçenek kaderi kısmete çevirmek, yani ölmeyi seçmek, ölümü kabullenmektir. Kendisi de eskiden köle olan Stoacı Epiktetos'un sözleriyle söylersek, korkulacak şey ölümün kendisi değil, ölüm korkusudur (bkz. Paz 2007: 196). Özgürlük olmadan etik olmadığına göre, özgürlük ölümü kısmet diye kabullenmeyi gerektirdiğine göre, Spartaküs'ün derdi yaşamdır, özgürlük mücadelesidir – bu savaşta insan kaybederken bile kazanır.

Plan hazırdır. İlke bellidir: göç. Göç arzusuyla kolektif bir özne ortaya çıkar: Spartaküs'ün bir "beden" olan ordusu, zira isyancılar örgütsüz yığınlara ayrılarak dağılıp gitmek yerine isyan-olaya, "biz köleler, eve dönmek istiyoruz" beyanına sadık kalırlar (Badiou 2009b: 51). Özne, yeni "beden" ile olay arasında ilişki kuran bir işlem olarak ortaya çıkar; ordunun göç stratejilerini düzenleyen de bu ilişkidir. Olaya sadık kalarak, köleler artık köle olmadıkları "yeni bir şimdiye" yelken açarlar. "Nitekim bir kölenin kölelikten kurtulmasının mümkün olduğunu, bunun *şimdi* olabileceğini (diğer köle-

lere) gösterirler. Böylece beden büyür, büyüdükçe daha tehditkâr bir hal alır" (*a.g.y.*).

Bir sonraki sahnede Roma senatosunu görürüz; burada gladyatörlerin kırsal kesimlerde "taş üstünde taş bırakmadığına", diğer köleleri onlara katılmaya "zorladığına", her şeyi "talan ettiğine", "yakıp yıktığına" dair bir konuşma dinleriz. Senatörlerden biri "Crassus nerde?" diye sorar, bir kurtuluş figürü aramaktadır. Kinik siyasetçi Gracchus'un manipülasyonuyla, Glabrus'un yaklaşık yarım lejyon askeri yanına alıp ayrılmasına, Roma şehrinin geçici olarak Gaius Julius Caesar komutasına bırakılmasına karar verilir.

Bu sırada Crassus evine varır; Glabrus'un Roma'dan yollanmasına, Roma şehrinin diktatörlüğe eğilimli Caesar'ın komutasına bırakılmış olmasına ve tüm bunların ardında Gracchus'un olmasına kızgındır. Eve vardığında Sicilya valisinin armağan ettiği, aralarında yetenekli Antoninus'un da bulunduğu bir grup köleyle karşılaşır. Antoninus'u uşağı yapar. Hemen sonrasında Crassus'u banyoda, Antoninus'u da onu yıkarken görürüz. Crassus bir yandan uşağını baştan çıkarmaya çalışırken, bir yandan da onu sorguya çekmektedir. Yalan söyler mi? Hırsızlık eder mi? Namussuzluk eder mi? İstiridye yer mi? Peki salyangoz? İstiridye yemek helaldir de salyangoz mu haramdır? Sonuçta zevk meselesi... Daha sonra, oradan geçen bir Roma lejyonuna bakmak için balkona çıkarlar:

> Roma bu işte; Roma'nın kudreti, haşmeti, dehşeti; bilinen dünyaya hükmeden güç bir abide gibi karşında duruyor. Kimse Roma'yla başa çıkamaz, hiçbir millet karşı koyamaz ona. Roma'yla baş etmenin tek yolu vardır Antoninus. Hizmet edeceksin. Önünde diz çökeceksin.

Kafasını çevirdiğinde, Antoninus köle ordusuna katılmaya gitmiştir. Bir sonraki sahnede, ordusunun idman yaptığı kampta Spartaküs'ü görürüz. Spartaküs burada Antoninus'la karşılaşır. Sanatçı/sihirbaz Antoninus'un orduya birçok faydası dokunur: okuma yazma bilmeyen Spartaküs için okur, yaptığı numaralarla köle kardeşlerini eğlendirir, mesela yumurtadan kuş çıkarır, göç şarkıları söyler: "Mavi gölgeler, mor ormanlardan geçip, dönüyorum evime..." Hevesli, enerji dolu bir topluluk doğmaktadır.

"Ancak," der Camus, Spartaküs isyanından bahsederken, "bu isyan Roma hayatına herhangi bir ilke kazandırmamıştır" (1953: 80).

Halbuki büyük haksızlık bu. Spartaküs ismi türeyimsel bir komünizm fikrini simgeler, kölelerin ve efendilerin olmadığı bir dünyanın imgesidir. Ampirik bir siyasal figürün ötesinde, Spartaküs ismi, geçmişi yeniden tanımlayan tarihsel bir oluşa, siyasal bir olayın parçası olma kararını gösteren öznel bir iradeye işaret eder. "Spartaküs" eşitlikçi bir fikirdir; siyasal, tarihsel ve öznel arasındaki ilişkiyi sentezler. Bu bakımdan, Spartaküs'ün siyaseti evrensel siyasetin en mükemmel örneği, bir siyasallaştırma jestidir; tikel taleplerin metaforik evrenselleşmesini ve toplumsal uzamın tümüyle yeniden yapılandırılmasını gerektirir (bkz. Žižek 1999: 204-8). Ne de olsa evrensellik ancak bir tikellikte vücut bulduğu müddetçe vardır. Spartaküs ancak tikel bir soruna, köleliğe odaklanarak yeni bir dünya düşleyebilir.

Eşitsizlik daima var olduğuna göre, her zaman bir isyan sebebi de vardır. O halde eşitlik siyasetin nihayetinde ulaşmak istediği bir amaçtan ziyade "bir çıkış noktası, her koşulda bulunulabilecek bir varsayımdır (Rancière 1991: 138). Öyleyse Spartaküs eşit olmak için değil, zaten eşit olduğu için isyan etmiştir. Okuma yazma bilmemesi bu açıdan ayrıca anlamlıdır; eşitlikçi düstur düz anlamıyla ele alınmalıdır: Başkalarının yaptıklarını, anladıklarını her insan anlayabilir ve öğrenebilir; bunu ona öğretmesi için bir hocaya/efendiye ihtiyacı yoktur (139). Dışlananları isyana iten şey, ne onları ezen sosyo-ekonomik mekanizmaları bilmeleri, ne de dışlandıklarının bilincine varmalarıdır. "Erişimlerinin yasaklandığı daha iyi bir dünya", yani hâkim sınıfların dünyası ile "günbegün karşılaşmaları"dır (Jonsson 2008: 184).

Karşı-isyan

Spartaküs Savaşı Roma'yı koca bir Güney İtalya ticaretinden etmiş, Roma'nın bölgelerinin yarısı aç susuz kalmış, şehir paniğin eşiğine gelmiştir. Gracchus'a göre bu durumda "derhal Caesar'ı daimi garnizon komutanı ilan etmek, Spartaküs'ü Metapontum şehrinde kıstırıp ortadan kaldırmak için iki lejyonu görevlendirmek" gerekmektedir. Fakat lejyonlara komuta edecek kimse kalmamıştır. Crassus senato ile pazarlık yapar; tüm lejyonların kendi komutasına verilmesi, senatonun mahkemeler üstü yetkilerinin kendisine devredilmesi ha-

linde lejyonlara komuta edeceğini söyler. Gracchus alaycı bir tavırla "Diktatörlük" deyince, Crassus "Düzen" diye düzeltir. Daha sonra Crassus'u birinci Cumhuriyet konseyinde Roma Başkumandanı olmak üzere yemin ederken görürüz.

Spartaküs Roma'nın cumhuriyetten imparatorluğa geçişi hakkında bir filmdir. "Diktatörlük çağı kapıdaydı, karanlıklar içinde, onu ortaya çıkaracak olayı bekliyordu." Bu olay Spartaküs'tü. Spartaküs isyanı (Augustus) Caesar'ın cumhuriyete son verip imparator olmasını mümkün kıldı. Romalılar düzen ve güvenliği yüceltip "diktatörlüğe kendi rızalarıyla boyun eğdilerse" eğer, kısmen de olsa Spartaküs'ün "simgesel gücüne" verilen bir karşılıktı bu (bkz. Strauss 2009: 189). Bu açıdan *Spartaküs*, istisna hali karşısında siyasal öznelik hakkında geçerli bir yorum olarak "yeni" kalır. Schmitt'e göre devlet yalnızca dışarıdan bir uluslararası savaş tehdidi altında değildir; içeriden de "partizan savaşı", yani iç savaş tehdidi altındadır. Devlet egemenliği güç kaybedince, partizan egemen rolüne soyunup devletin yerine dost-düşman ayrımını yeniden yapabilir. Spartaküs, yani partizan sayesinde, Crassus düzeni, yani "Roma'nın kudretini" mutlak bir değere yüceltebilir. Crassus ve Caesar başa gelince, Roma gerici bir istisna haline girer; bu istisna halinde güvenlik –Spartaküs korkusu– siyasetin üstündedir, siyasetin yegâne amacı normallik koşulunu korumak, dolayısıyla da hakiki istisnayı (kölelerin özgürleşmesini) önlemek haline gelir. Egemenliğe karşı iç savaş, Leviathan'a karşı Behemoth. Filmin en güzel ayrıntılarından biri, Crassus'un müstakbel diktatör Caesar'a, "Spartaküs'ten, senden korktuğumdan daha fazla korkuyorum," dediği andır.

Bu bakımdan, Roma'nın kölelere karşı savaşı siyaseti ayaklar altına alan ultra-siyasal bir jesttir; paradoksal bir biçimde, tam da Roma'nın muhafaza etmek istediği şeyi, yani cumhuriyeti yok eder. *Spartaküs*'teki Roma, köleler köle kalsın diye uğraşırken herkesin köleleşmesinin koşullarını yaratan bir sistemdir (Trumbo, aktaran Ahl 2007: 81). Zira diktatörlüğe yol açan güvenlik arayışı, güvensizliği de beraberinde getirir. Bir meseleyi güvenlik sorunu yapmak, aynı zamanda tehlike yaratmaktır. "Bu sefer yalnızca Spartaküs'ü değil, Spartaküs *efsanesini* öldürmeyi amaçlıyordu." Crassus'un amacı bir köle ordusunun "bedenini" öldürmenin de ötesinde bir fikri, ruhu öldürmekti. Öyleyse "istisnai" Spartaküs figüründe, köle (söz-

süz beden) ve heyula (bedensiz söz) birebir örtüşür.

Bu arada, Spartaküs ve köleler denize varır. Onları gemiye binme planı yaparken görürüz. Gelgelelim Tigranes, Silezya donanmasının geri çekilmek zorunda bırakıldığı haberini getirir. Spartaküs, köle ordusunun ayrılmasını engellemek isteyen Romalıların korsanlara para verdiğini anlar. Köle ordusu Güney'de iki ateş arasında kalmak istemiyorsa, yapılacak tek şey Roma'ya yürümektir. Crassus'un Spartaküs ile bizzat savaşıp Roma'yı kurtaran adam olmak istediği apaçıktır. Spartaküs Antoninus'a köleleri bir araya toplamasını söyler. Köle kardeşlerine bir konuşma yapan Spartaküs yaklaşmakta olan iki ordudan bahseder.

> Roma, İtalya'dan kaçmamıza izin vermeyecek. Bu durumda tek seçeneğimiz, Roma'ya yürümek ve bu savaşı mümkün olan tek yolla, İtalya'daki her köleyi özgürleştirerek sonlandırmak ... Belki de bizim için, veya başka herhangi biri için, bu dünyada barış diye bir şey yoktur. Bilmiyorum. Fakat şunu biliyorum: İnandığımız şeylerden vazgeçemeyiz. Biliyorum ki hepimiz kardeşiz ve hepimiz özgürüz. Bu gece Roma'ya yürüyoruz!

Burada konuşan sadık özne, bu öznenin olaya sadakatidir. Crassus ise bir başka kitleye seslenmekte, "yeni bir Roma, yeni bir İtalya ve yeni bir İmparatorluk" vaat etmektedir. "Köle ordusunu yok edeceğime, topraklarımızda düzeni yeniden tesis edeceğime söz veriyorum." "Karanlık özne" işte böyle konuşur; "tamamen kötücül ve resmen namevcut sayılan, yeni şimdiyi feshetme arzusunu ifade eder" (Badiou 2009b: 59). Ancak bu arzu yalnızca eski düzeni yeniden tesis etme arzusu değildir. Yeni koşullarda (köle isyanı) yeni bir düzen üretilir, ancak isyan-olayın izini örtüp nihayetinde inkâr etmek için; bedeni, köle ordusunu bastırıp onun yerine şeyleşmiş, aşkın bir beden (Şehir, Tanrı, Irk, vb.) koymak için. Bu bakımdan karanlık öznenin eylemi, sadık öznenin şimdiyi önceden üretmesine bağlıdır, buna verilen bir karşılıktır. Öznelik ufku açısından "tepki var diye devrim olmaz, bilakis tepki ancak devrim varsa olur" (60-62).

Savaş bitmiş, köle ordusu yenilmiştir. Crassus ölü bedenler arasında yürümektedir. Esir düşenlere hayatlarının bağışlanacağı, köleliğe geri dönecekleri, "Spartaküs denen köleyi ölü veya diri teslim etmeleri şartıyla çarmıha gerilmeyecekleri" söylenir. Spartaküs karşılarına dikilip "Spartaküs benim," der. Antoninus da öne çıkıp aynı şeyi söyler. Sonra biri daha, biri daha derken tek tek hepsi kendini

Spartaküs ilan eder. Crassus kim olduğunu bilmeden savaştığı düşmanı Spartaküs'ün kimliğini tespit edememiştir. Fakat Varinia'yı ve Spartaküs'ten bir çocuğu olduğunu öğrenince, onların Roma'daki evine nakledilmesini emreder. Senatoda, muzaffer Crassus Gracchus'a Roma yolunda 6000 kölenin çarmıha gerildiğini söyler. Sıra hayaletin yok edilmesine gelmiştir artık:

> Spartaküs'ü ve ordusunu yok ettik. Zamanla Spartaküs'ün ne yaptığını, bunu nasıl yaptığını da hafızalardan sileceğiz – bunu yapmak zorundayız... Hayat böyledir: Birileri hükmeder, birileri hizmet eder. Tanrılar böyle yazmış. Onun için böyle olacak. (Fast 1960: 153)

Fakat fikirler ölmez. Kafayı Spartaküs'e takan Crassus, Varinia'yı baştan çıkarmaya çalışır, fakat Varinia onu reddeder. İktidar baştan çıkarmayı başaramadığında, köle efendi ilişkisi tersine döner. Crassus'un nafile Varinia'yı baştan çıkarmaya çalışması, filmin başında Antoninus'u baştan çıkarmadaki başarısızlığını hatırlatır. İki örnekte de, Spartaküs'e duyulan sevginin yanında onun arzusu bir hiçtir. Öfkeli ve kıskanç Crassus Antoninus ve Spartaküs'ün yanına gelir. Spartaküs'ün kim olduğunu bulacaktır. Kazananın çarmıha gerileceği bir dövüş emreder. "Köle kardeşliği efsanesini test edeceğiz." Spartaküs Antoninus'a yenilmesini emreder, fakat Antoninus Spartaküs'ün çarmıha gerilmesine izin vermek istemez. Dövüşürler; bir yerden sonra, Spartaküs Antoninus'tan af dileyip onu öldürür. Sonra Crassus'a dönüp "Al sana zafer. O geri dönecek. Milyon olup geri dönecek!" Crassus onun çarmıha gerilmesini emreder; "ne bir mezarı olacak, ne de başka bir izi kalacak".

Dirilme

> Bizi hiç yenemediler daha ... Onları kaç kez yenmiş olursak olalım... bir ordu daha yollayacaklar sanki. Bir ordu daha, bir ordu daha... Galiba... sonu gelmeyecek bir şey başlattık!

Birçok önemli zafer kazanan Spartaküs ordusu sonunda neden kaybetti o zaman? Genel geçer tarihyazımı mağlubiyeti iç sebeplere bağlayarak açıklar, çoğu kölenin kaçmadığında başına ne gibi bir felaketin gelebileceğini algılayamadığını vurgular. Plutarkhos şöyle

yazar: Spartaküs'ün sonunu hazırlayan bizzat başarısıydı, zira ordusu "kendine fazla güvenmeye başlamıştı" (2007: 237). Spartaküs "söndüremeyeceği bir ateş yakmıştı" (Strauss 2009: 165). Her halükârda, karanlık ve gerici özne bizi burada bırakır.

> Fakat iki farklı şeyi, devrimlerin neye döndüğü ile halkların devrimci oluşlarını sürekli birbirine karıştırırlar. Bunlar iki farklı insan kümesiyle ilişkilidir. İnsanın tek umudu devrimci bir oluşta yatar: katlanılamaz olana karşılık vermesinin tek yolunda. (Deleuze 1995: 171)

Olayı bastırmanın bir yolu, onu tarihsel sonuçlarına indirgemek, olayın gücül veçhesinin fiili "olgular" arasında kaybolmasına izin vermektir. Fakat özne için daha ilginç bir güzergâh daha vardır: yeniden belirme, dirilme biçiminde tekrar. Sadık özne yeni şimdiyi yaratır, tepkisel özne bu şimdiyi reddeder, karanlık özne de üstünün örtülmesine neden olur; dirilme ise sadık özneyi yeni bir bağlamda, yeni bir mantığa göre, isyan-olayın unutulmasını (başarısızlığını) "unutarak" yeniden aktif hale getirir (Badiou 2009b: 65): "Spartaküs benim!" diyen bir usuldür bu, Spartaküs'ü jenerik isim haline getirir, isyan eden herkesin ismi haline getirir: plantasyonlardan kaçıp Haiti'de Napolyon'un askerlerini bozguna uğratan (1796-1804) siyahi köle isyanının lideri olan "siyah Spartaküs" lakaplı Toussaint-Louverture, Almanya'daki komünist isyanının (1919) "Spartakist" liderleri, vb. "Antik Spartaküs, siyahi Spartaküs, kızıl Spartaküs" (*a.g.y.*).

Roma ordusuna karşı uzun vadede şansı olmadığını nihayetinde Spartaküs de gayet iyi biliyordu muhtemelen, genel stratejisinin göç olmasının nedeni de buydu belki. Bir kere İtalya'daki kölelerin çoğu, özellikle de şehirlerdeki köleler ordusuna katılmamıştı; ordudaki 60 bin asi İtalya'daki köle nüfusunun yalnızca %4'üydü (Strauss 2009: 2, 41). Geri kalanlar gerici bir konum almış, Romalı proleterlerin ilgisi de bedava yiyecekler ve gladyatör dövüşleriyle isyandan başka yöne çekilmişti (bkz. Parenti 2007: 147). Üstelik Spartaküs'ün kozmopolit bir ordusu vardı; farklı etnik gruplardan (Trakyalılar, Galyalılar, Yahudiler, Grekler, vb.), farklı dil, cinsiyet ve yaş gruplarından oluşuyordu; yani örgütlenme ve disiplin açısından, Roma orduları karşısında çok zayıftı (bkz. Badiou 2009b: 51).

Fakat Spartaküs oportünistin biri de değildi belli ki; "nesnel ol-

gular"a dayanarak olayı ertelemedi, nesnel gözlemci konumun olayın önündeki esas engel olduğunu çok iyi biliyordu (bkz. Žižek 2002a: 9). Ne de olsa olay bir inanç "sıçramasıdır" ve olayın heyula kabilinden hakikati "tarafsız gözlemciler tarafından değil, yalnızca bu sıçramayı yapanlar tarafından algılanır" (Žižek 2002b: 187). Olayın parçası olmadan olayın "büyüsü" hissedilemez. "Spartaküs benim"in anlamı budur. "Büyü" kaybolduğunda, özne "nesnel olgulara" başvurduğunda her şey değişir. Monty Python'ın *Brian'ın Hayatı/Life of Brian* filmindeki çarmıha gerilme sahnesinde *Spartaküs*'e ironik bir gönderme vardır: Roma askerleri onu gerildiği haçtan kurtarmak için Brian'a doğru ilerlerken, çarmıha gerilmiş tüm esirler "Brian benim!" diye bağırır. "Spartaküs benim" demekle "Brian benim" demek arasındaki fark, sadakat ile oportünizmin farkıdır. *Spartaküs* filminde bu farkı görmemizin sebebi filmin tarihsel olgulara dayanması değil, dayanmamasıdır (pek çok kaynağa göre Spartaküs çarmıhta değil savaşta ölmüştür).

Gerici ... ve Yenilikçi

Spartaküs filmi bizzat bir kurtuluş jesti, Spartaküs adını diriltmeye yönelik olumlayıcı bir çaba değil midir? Film, Spartaküs dönemi Roması ile Soğuk Savaş Amerikası arasında paralellik kurarak bunu yapmayı dener. Fakat sansüre de kurban gitmiştir. Spartaküs'ün kazandığı zaferler ve bu zaferlerin Roma'da bıraktığı yıldırıcı etkiler filmde neredeyse görünmezdir. Girişteki dış sesten itibaren, sansür film boyu etkisini hissettirir:

> Roma'daki pagan tiranlığı devirip yeni bir toplum kurmayı amaçlayan, Hıristiyanlık denen yeni inancın doğmasından bir asır önce, Roma Cumhuriyeti medeni dünyanın merkeziydi ... Fakat Cumhuriyet gücünün ve azametinin zirvesindeyken bile insan köleliği denilen o ölümcül hastalıktan muzdaripti. Diktatörlük çağı kapıdaydı, karanlıklar içinde, onu ortaya çıkaracak olayı bekliyordu. Yine aynı yüzyılda, mazbut Yunan ili Trakya'da cahil bir köle kadın, ismini Spartaküs koyduğu bir oğlan çocuğu doğurarak efendisinin zenginliğine zenginlik katıyordu. Gururlu, isyankâr oğlan on üç yaşına basmadan Libya madenlerine satılmış, diri diri ölüme yollanmıştı. Gençliğini ve erkekliğinin ilk yıllarını kırbaçlar, zincirler ve güneşin altında geçirirken köleliğin bitişini hayal eden çocuğun bu rüyası ancak iki bin yıl sonra gerçekleşecekti.

Neden Hıristiyanlıktan bahsediliyor? Çünkü Spartaküs Dionysos'a inanan bir pagandı (bkz. Plutarkhos 2007: 234; Strauss 2009: 26, 29-31). Fakat "çarmıha çıkarılmasının İsa'yı çağrıştırmaktan başka bir amacı olamaz" (Ahl 2007: 80). Nitekim film Spartaküs "fikrini", onun bir heyulayı andıran tarafını Hıristiyan teolojisi çerçevesine indirgeyerek Spartaküs'ten bir Hıristiyan dramı üretir. Tepkisel öznenin "yaratıcı" rötuşudur bu; köle isyanını nihilist bir icada, "köle tanrısına" dönüştürür. Crassus'un Roma-Capua yoluna boydan boya haç dikmesini bakın Camus nasıl yorumlar:

> Çarmıha gerilmek aynı zamanda İsa'nın cezasıdır. İsa'nın birkaç sene sonra bu cezayı, bir köleye layık görülen bir cezayı seçmesinin nedeni ancak onuru ayaklar altına alman insanlık ile Efendinin amansız yüzünü birbirinden ayıran o müthiş mesafeyi azaltmak olabilir. İsa araya girer. Kendisini adaletsizliğin en büyüğünün kollarına bırakır ki isyan dünyayı ikiye bölmesin, ızdırap aynı zamanda cennet yolunu aydınlatsın ve insanın beddualarından korusun. (1953: 81)

Demek ki köle isyanı hıncın zaferine dönüşür. Olayın temel iddiası da –köleler ayaklanabilir– değişime uğrar: Köleler isyan edebilir ama ancak köle *olarak*, "dünyayı ikiye bölmeksizin". Fakat olay tam da toplumsal yapının yarılmasına, burulmasına neden olan şeydir. Ne zaman bir olay olsa, "bir ikiye bölünür" (Badiou 2009a: 14). Hıristiyan teolojisinde bile, sonsuz olan (Tanrı), fiili ve sonlu dünyada kendisini Baba ve Oğul diye ikiye bölerek (fiiliyata yerleştirilen Tanrı) var olmaya başlar; yani Tanrı yapının burulması olarak vuku bulur; sonuç olarak "Oğul Baba ile aynı tözdendir" (15). Bu yarılma yoluyla gücül kendini ifade eder, fiilleşir ve fiili ile beraber var olur. Benzer bir şekilde, bir ihtilaftan, mesela Roma ile Spartaküs arasındaki ihtilaftan bahsederken, Roma "halkını" –her iki tarafın da bu halkı kendine göre örgütlediği– iki farklı siyaset tarzına bölmüş oluruz (*a.g.y.*). O halde, her siyasal kimlik yarılmayla kurulur; yarılmanın neden olduğu asgari farkla ikiye ayrılmamış hiçbir birlik, hiçbir özdeşlik yoktur (bkz. *a.g.y.*: 6). "Yahudi, Grek, erkek, kadın" gibi ayrımların kalmadığını savunan Paulus, "sadece Hıristiyanlar ve Hıristiyanlığın düşmanları vardır" demek istiyordur. Ancak filmde bu kaybolur; zira film Spartaküs'ten ikinin bir olduğuna inanan bir Hıristiyan portresi çıkarmaya çalışmaktadır, halbuki Spartaküs'e göre bir ikiye ayrılır: Yalnızca özgürlük isteyenler ve özgür-

lük düşmanları vardır.

Spartaküs filmde Hıristiyanlaştığı kadar da Amerikanlaşır. Spartaküs'ün köleliğin sonunu "gerçekten sona ereceği tarihten iki bin yıl önce" "düşlemesi", Lincoln'ün Özgürlük Bildirgesi'ne (1863) göndermedir. Ne de olsa "özgürlük" Amerikalıların Amerikalı algısı için merkezi önem taşıyan bir kavramdır. Ancak özgürlük kavramının kök saldığı dönemin "tam da ekonomik bir pratik olan kölelik uygulamasının... iyice yaygınlaştığı", "özgürlüğü savunanların" çoğu zaman "köle sahibi olduğu korkunç bir tutarsızlık" dönemine denk gelmesi ilginçtir (Buck-Morss 2009: 21). "Özgürlük"-"kölelik" ikiliği, tarihsel epikler biçiminde Hollywood'a da yayılmıştır; bu epikler genelde mazlum, mağdur azınlığın –ister Yahudiler, ister Hıristiyanlar, ister köleler olsun– tiranlık düzeniyle yan yana koyulduğu bir hikâye anlatır; *Spartaküs* de bu geleneği izler (bkz. Winkler 2007: 155-7). Sonuçta asi Spartaküs apolitikleştirilerek "düşük statüsünden biraz yükselip ancak orta sınıfların saygınlığına ulaşan" bir Spartaküs'e dönüştürülür (Cooper 2007: 43). Spartaküs'ün Varinia ile ilişkisi bile bu çerçeveye göre şekillenir: Tarih kitaplarında "Spartaküs ile yaşayan" Trakyalı kadın, "sık sık Dionysos ayinlerindeki gibi kendinden geçen" bir Dionysos "peygamberi" diye anlatılan Varinia, filmde burjuva bir eş oluverir; Spartaküs'e "senden ayrılmayı yasakla bana" deyip "benden ayrılmak yasak sana" cevabını alır.

Ruh ve Heyula

Fakat bu normalleşmiş, "kafeinsiz" Spartaküs'le sonuçlanan indirgeme nedendir? Nasıl olur da Ronald Reagan bile Spartaküs'ten "özgürlük için kendini kurban etmenin ve mücadele etmenin bir örneği" diye bahsedebilir? (bkz. Strauss 2009: 4). Hollywood nasıl olur da ateist, komünist gelenekten gelen Spartaküs'ü alıp "Amerikan inancının ve demokrasisinin muhafazakârların sahipleneceği türden bir temsilcisine, baskıcı ve ateist olan yabancı güçlere karşı mücadele veren... masum bir ruhani reformcuya dönüştürür" (Cyrino 2005: 115)? *Spartaküs*'ün ironik bir şekilde altını çizdiği şey budur işte: Eleştiri açık uçludur ve iktidara da uygundur; iktidar iş dünyası eleştirisini, köle ticareti eleştirisini de büyük ölçekli bir işe dönüştürebilir.

Yine de iktidarın tam anlamıyla sahiplenip asimile edemeyeceği bir kalan *vardır*: bir semptom olarak Spartaküs. Spartaküs Hollywood'da bir fantazi nesnesine yüceltildiği müddetçe, yüceltimi yapılandıran ideolojik fantaziyi katetmek zorunludur. Ancak bunun bir gerçekçilik meselesi olmadığını unutmamak gerekir. Mesele Spartaküs "gerçeği" ile Spartaküs "kurgusu" arasındaki farkı veya mesafeyi göstermek değildir. Filmin düpedüz gerçekliği temsil ettiğini veya etmesi gerektiğini söylemek safdillik olur – nihayetinde *Spartaküs*'e bir gerçekçilik dayatmak "nesnellik temsiline sadık kalan" bir isyan imgesinin "gerçekten nesnel olduğu" yönündeki totolojik kanaati doğrulamaktan başka bir şey değildir (Bourdieu 1990: 77).

Spartaküs'ü kurgulaştırmak kaçınılmaz olarak bazı gerçekleri öteler veya gizler; bu bakımdan, filmde birçok tarihsel hata olması şaşırtıcı değildir: Örneğin filmin açılış sahnesinde gördüğümüz gibi, Roma'nın Libya'da madenleri yoktu; kinik siyasetçi Gracchus karakteri bütünüyle kurgudur, Pompey ve Lucullus'un orduları son savaşta Crassus'un ordusuna katılmamıştır, vb. (bkz. Ward 2007: 95-96, 98, 105). Gelgelelim Spartaküs temsilinin bir gerçeği –"gerçek" Spartaküs'ü– gizlemesinden daha önemlisi bir yokluğu gizlemesi; sözgelimi bugün "özgür emek" adı altında kölelik hâlâ varlığını sürdürdüğüne göre özgürlüğün olmadığını gizlemesi değil midir? Bir başka deyişle Spartaküs'ün sırrı, fiili varoluş gerçeğinin saklanmasından yokluk gerçeğinin saklanmasına geçtiğimizde ortaya çıkar (bkz. Baudrillard 1994: 6). Film özgür olmama (kölelik) sorununu bir fantazi uzamına, yani antik Roma'ya yansıtır.

Ancak bugün hâlâ özgürlük ve eşitlik diyarı, "insanların doğuştan gelen en temel haklarının cennet bahçesi" "gibi görünen" bir toplumda yaşıyoruz: bir metanın alıcısıyla satıcısının mübadeleye "özgür" şahıslar olarak girdiği, birbiriyle "eşit" şahıslar olarak ilişki kurduğu bir toplumda (bkz. Marx 1976: 280). Fakat kimse emek gücünü *satmamakta* özgür değil. Dolayısıyla da kapitalist toplum ile canlı emek arasında, köleler ile Roma arasındaki biyopolitik yarığı hatırlatan bir antagonizma var. Köleliğin feshedildiği ilk ülke olan Haiti'de kölelikten kurtulanların karşılaştığı ilk hakikatin şu olması manidardır: Onlara özgürlüklerini bağışlayan belgelerin "eli boştu" aslında, zira mülkiyet haklarına itiraz ettikleri söylenemezdi: Kimsenin onları çalışmaya zorlamaya hakkı yoktu belki ama, eski köle-

ler hayatlarını idame ettirmek için hâlâ çalışmak zorundaydı ki bu da kölelik statülerini pek çok bakımdan yeniden üretmeleri demekti (bkz. Buck-Morss 2009: 73). Diğer taraftan, "mülkiyetin üstünlüğünü ihlal ettiği" ölçüde, Haiti Devrimi mevcut düzeni sahiden tahrip etmiş, bu nedenle de Avrupalı ve Amerikalılar tarafından kesinlikle görmezden gelinmiştir (bkz. Hardt ve Negri 2000: 13).

Fast'ın *Spartaküs* romanında olan fakat filmde atlanan ilginç bir detayı hatırlayalım. Kitabın sonuna doğru, kendi de Güney İtalya'da köle plantasyonu sahibi olan Crassus "küçük sırlarından" birini ifşa eder, köle yerine "özgür işçi" çalıştırma deneyinden bahseder.

"Köle dediğin senin ekmeğini yer, sonra da ölüp gider. Fakat bu işçilerin her biri birer altın parçası. Dahası, karınlarını doyuracağım veya başlarını sokacak bir yer bulacağım diye de uğraşmam gerekmiyor."

Onu "fakat" diye bölen muhatabı, "Spartaküs gibi onlar da isyan edebilir," der.

Crassus gülümseyerek kafasını iki yana sallar. "Hayır, böyle bir şey asla olmaz. Köle değiller ki. Özgürler. İstedikleri gibi gidip gelebiliyorlar. Neden isyan etsinler ki?" İşçi ile köle arasındaki bağı inkâr etmeye devam eder: "Bu adamların kölelikle alakası yok" (Fast 1960: 234).

Aradaki bu doğrudan bağlantının üstünü örterek, köleliğin çok eski, "modernlik öncesi" zamanlara ait olduğuna dair ideolojik fantaziyi besleyerek, film de izleyiciyi yanıltır.

Semptoma, "geri dönen" gerçeğe gelelim. Geri dönen gerçek başka bir görünüş, başka bir kurgudur: Fazlalık niteliği taşıdığı için, bu gerçeği toplumsal-simgesel "gerçekliğe" entegre edemeyiz, bu nedenle de ancak tekinsiz bir heyula olarak deneyimleyebiliriz (bkz. Žižek 2002c: 19). Dolayısıyla mesele sadece *Spartaküs* filminin kurmaca haline getirerek gerçekliği saptırması değil, gerçekliğin kendisinin de kurgu sanılmasıdır. *Spartaküs* bir gerçekdışılık etkisi de yaratır; bu etki yoluyla gerçek, yani isyan-olay bir fantazma gibi algılanır, imgeler de köle isyanını bir simulakruma dönüştürür.

Kısacası film köle isyanının "ruhunu" tekrarlamaktan ziyade, bu isyanın "hayaletini yeniden ayaklandırır" (Marx 1977: 12). Spartaküs'ün ruhunu "kendi fantazma fenomeninde kaybeder", yani bu ruhun görünmesini sağlayarak gözden kaybolmasına yol açar (Derri-

da 1994: 138). Film köle isyanı heyulasını çağırır, fakat bir yandan isyanı bir ahlak tragedyasına yükseltirken, öbür yandan da fantazmanın içine "burjuva hırsının vasat içeriğini" gizler (140). Bir başka deyişle, *Spartaküs* filmindeki sorun hayaletin seyirciyi, yani bizi filmin içeriğinden, gerçek Spartaküs'ten korumaya hizmet etmesidir.

Spartaküs'ü Kubrick'in kendisinin bile pek sahiplenmediği, film hakkında "iyi bir hikâye dışında her şey vardı" dediği söylenir (aktaran Cooper 2007: 41). Üzücü bir beyan, zira filmin hikâyesi müthiş: tam da siyasetin hikâyesi. Fakat filmi sahiplenmemek için daha geçerli başka nedenler de var.

İKİNCİ KISIM

DEVRİM VE KARŞI-DEVRİM

4

SONSUZ DEVRİM

> Uçurumda canavar değil, yalnızca ateş vardır.
> (Houellebecq 2005: 78)

DEVRİM İLE ATEŞ ARASINDA ilginç bir mecazi ilişki vardır. Örneğin Fransız Devrimi, "püsküren yanardağ gibi bir şey" olarak nitelendirilmiştir (Robespierre 2007: 59). Buna karşılık devrim korkusu da ateşe başvurarak ifade edilir. Mesela Dostoyevski'nin *Ecinniler*'inin sonuna doğru, Bakunin'in anarşist arkadaşı Neçayev üzerine bina edilen terörist/şeytan karakter Verhovenski "toplumu ve toplumun temelindeki tüm ilkeleri sistematik biçimde imha etmek" (1971: 661-2) amacıyla bütün kasabayı ateşe verir. Modern tarih boyunca, bu ateş korkusunun yanı sıra bir korku daha vardır hep: kalabalık korkusu. Canetti'ye göre "kitlenin nasıl da... yangın niteliğine büründüğünü görmek ilginçtir" (1962: 27). Fransız Devrimi'ne yönelik ilk tepkilerden biri, Edmund Burke'ün "domuz gibi yığınlardan" korktuğunu dillendirmesidir (2004: 173). Yangın gibi kalabalık da etkileyici bir imha aracıdır; yayılıp büyür, düşman bellediği her şeyi yok eder, "geri dönüş yoktur" – kalabalıklardan sonra hiçbir şey eskisi gibi değildir (Canetti 1962: 20).

Kitle ise çokanlamlı bir kategoridir. Yaratıcı bir gücü, mevcut düzene göre kaçış hatlarını da imler. Eğer siyasetin nihai amacı çıkarmaysa, yani devlete mesafe koymaksa, kitle kavramı siyasetin olmazsa olmaz kavramlarındandır (Badiou 2005a: 81). Ne de olsa kitle haline gelmenin zorunlu koşullarından biri de entegre olmamaktır; kitle yalnızca toplamayla değil çıkarmayla, toplumsal tabakalar bakımından düzensizleşerek de meydana gelir (Deleuze ve Guattari 1987: 149-66). Dolayısıyla bir devlet figürü olarak biçim-

sel demokrasi ile devlet figüründen çıkarma olarak kitle demokrasisi arasında önemli bir karşıtlık vardır (Badiou 2005a: 88-90).

İlk modern devrimin filozofu Rousseau siyaseti siyasal birliğin bir biçimini tesis etme meselesi olarak ifade ederken aklmda bu gerilim vardı; birlik tüm üyelerini savunabilmeliydi, bununla beraber üyeler özgürlüğünü koruyabilmeliydi. Soruna bulduğu çözüm "toplum sözleşmesi"ydi; bu sözleşmeyle bireyler haklarını kayıtsız şartsız siyasal birliğe devredecek, birlik de "genel iradenin üstün yönetiminde" olacaktı: "Tüm kişilerin birliğinden oluşan kamu figürüne bir zamanlar *şehir* deniyordu, ama artık *cumhuriyet* diye biliniyor... Bu figürde birleşenlere de kolektif olarak *halk* deniyor (Rousseau 2004: 16-17).

Siyaset paradoksal bir biçimde var olur; kendi öznesini, yani "halkını" yaratan, kendi kendini kuran bir olaydır. Fiili durumdan değil bir olaydan doğabilir, zira herkesin herkesle savaştığı Hobbescu doğa hali gibi dışsal şeyler toplum sözleşmesini gerektirmez (Badiou 2006a: 345). Sözleşmeden önce sadece tikel iradeler olduğuna göre, genel irade olay öncesi durumun bir öğesine indirgenemez. Genel irade ancak yaratıldıktan sonra, geçmişe dönük olarak, kurulan bu şeyin varsayılan bir öğesi gibi görünmeye başlar (*a.g.y.*). Böyle bir sözleşme durumun, doğa halinin eklentisidir, "halk" ise bu usulü şekillendiren sadakatin bir göstergesi olarak "genel iradenin" işleyişi yoluyla kendisini kendisi ile boşluk (doğa) arasına yerleştiren özne işlevi görür (346).

"Halk" bu işlemde tikel iradeleri böler, bireyin iradesini ikiye ayırır; bir yanda tabiatı itibariyle "kısmi" olmaya meyleden şahsi irade, öbür yanda "eşitliğe" meyleden genel irade (Rousseau 2004: 26). Bölünmez bir bütün olduğu, bu nedenle bireysel iradeleri hesaba katmadığı için genel irade bünyesi gereği eşitlikçidir: "Eşitlik siyasettir" (Badiou 2006a: 347). Demokrasi tikel kimlikler temelindeki siyasal eklemlemelere zıttır (Badiou 2005a: 93). Bununla beraber, genel irade meta-yapıya indirgenip devlet tarafından temsil edilemez, zira "siyaseti devletten özgürleştiren" en başta genel iradedir (Badiou 2006a: 347).

O halde Rousseau'nun siyasetinin tekilliğini koruyabilmesinin tek yolu "yasa koyucu"nun müdahalesidir; ne doğa haline (çünkü siyaseti kurar) ne de siyasal devlete (görevi yasaları ilan etmektir, ya-

salara tabi değildir) ait olması, yasa koyucuyu "yarı-ilahi" bir figür haline getirir; "önceki bir sadakati, doğa tanrılarına duyulan siyaset öncesi bir sadakati" sahiplenen bir erdemin adı, boşluktan böyle bir erdemi damıtan şeydir bu (350). Rousseau'dan esinlenen yasa koyucu Robespierre'e göre yozlaşmış kralı siyaseten cezalandırmak dinle alakası olmayan bir fiil değil, tanrısallığı onurlandırmanın bir yoludur:

> Bizi isyan etmekle itham ediyorlar ... Bize dinsiz diyorlar: Bizzat Tanrısallığa savaş açtığımızı söylüyorlar ... Himayesi altındayken her insan topluluğunda olması gereken değişmez ilkeleri ilan ettiğimiz o muazzam Varlığa bizden daha safça tapman bir halk olmuş mudur ki? Ebedi adalet kanunlarına iyi niyetli insanların hayali denirdi kibirli bir tavırla; biz bunları görkemli gerçekliklere dönüştürdük. Ahlak eskiden felsefecilerin kitaplarında olurdu; biz ahlakı milletlerin yönetimine soktuk. (2007: 93-94)

Robespierre yozlaşmanın karşısına erdemi koyar: "Erdemden başka hiçbir şey" toplumu yozlaşma belasından koruyamaz (23). Burada "erdem" öznel bir ilke, "başka hiçbir nesnel belirlenime atıfta bulunmayan, siyasetin çıkar müzakeresine veya konsensüs inşasına indirgenmesine direnen "salt siyasal bir buyruktur" (Badiou 2005a: 129). Erdemin iki yüzü vardır: Kardeşlik biçiminde, bir "biz" olarak dengeleme işlev görür; ama bir eylem ilkesi, eşitlik ilkesi olduğunda tamamen antagonistiktir. Robespierre'in siyaseti doğrudan ahlakileştirişinde erdem ister istemez "terör"e neden olur, devrimci cumhuriyetin ahlak temelinde birleşmiş olan karşı-devrimci monarşiye karşı kendini korumak için aldığı şiddet içeren tedbirlere yol açar. Adalet işleyecekse, dünya üzerindeki ilk cumhuriyet yozlaşmış güçlere karşı korunacaksa, terörün mecburi olduğunu savunur Robespierre. Şiddetten mahrum bir devrim, "devrimsiz devrim" mümkün değildir (Robespierre 2007: 43; Žižek 2007a: xi). Erdemsiz bir devrimci terör ancak "bir suçu yok eden başka bir yaygaracı suçtur"; fakat terörsüz erdem de "güçsüzdür" (Robespierre 2007: 115, 129-30). Bu yüzden devrim ancak bir "yanardağ" patlaması gibi, ilahi şiddetin sıçraması şeklinde ortaya çıkabilir.

"Ne var ki bu sıçrama, emirleri hâkim sınıfın verdiği bir arenada meydana gelir" (Benjamin 1999: 253). Terör, olayı hâkim sınıfın tahakkümündeki mevcut durumun ataletine karşı bir fazlalık olarak konumlandırır. Dolayısıyla Robespierre terör rejimini "doğa haline"

benzetir (2007: 59). Tıpkı Schmitt'inki gibi, bu doğa hali de yasadan sonra gelen bir istisna halidir. Fakat Schmitt'in sözünü ettiği istisnanın aksine, Robespierre'in "terörü" normalliği muhafaza etme sevdalısı değildir; bu terörün şiddeti, cezalar yağdırıp kralları mahkûm etmek yerine, onları "boşluğa geri bırakır" (Robespierre 2007: 59).

Bu saf şiddet fiili kimliğini bir yana bırakmış, "saf", aşkın bir özne biçiminde, bir karşı-fiilleştirme süreci şeklinde doğan bir özne biçiminde, ve canlı varlık sıfatıyla ampirik bireyselliğinden bağımsızlığını ilan ederek kurumsallaştırır kendini (Žižek 2007a: xv).

Karşı Çıkmak mı Yoksa Revize Etmek mi?

Çıplak yaşama aldırışsızlık –ki Benjamin'in ilahi şiddetinin esasıdır– aynı zamanda fiili duruma, mevcut kurum ve teamüllere ya da Robespierre'in "alışkanlık" dediği şeye de aldırışsızlıktır (bkz. Robespierre 2007: 58). Robespierre gibi devrimciler "alışkanlıkları olmayan", "gerçekçi" davranıp mevcut olanla uzlaşmayı kabul etmeyen, verili düzenin işleyişini devam ettiren alışkanlıkları hesaba katmayı reddeden figürlerdir (Žižek 2007a: xix). Tersinden söyleyecek olursak, "alışkanlıkların" savunulması karşı-devrimci düşünce için çok önemlidir. Karşı-devrimciliğin örnek ismi Edmund Burke bunu şöyle dillendirir:

> İyi düzen tüm iyi şeylerin temelidir. Bir şeyler edinebilmek için, insanlar kul köle değil de uysal ve itaatkâr olmalıdır. Hâkim hürmet görmeli, yasalar yaptırım gücüne sahip olmalıdır. İnsanlar doğal ast-üst ilişkilerinin ilkelerini akıllarından çıkarmamalıdır. Ortak olamayacakları şeye saygı duymalıdırlar. Kendi emekleriyle ne elde edebiliyorlarsa onu elde etmek için emek harcamalı; çoğu zaman olduğu gibi, elde ettiklerinin çabalarına nispetle yetersiz kaldığını gördüklerinde, geri kalan kısmın ebedi adalette telafi edileceği onlara öğretilmelidir. Her kim onları bu teselliden mahrum bırakırsa, onların işlerini köreltir, kazanacakları ve muhafaza edecekleri her şeyin kökünü kurutur. (2004: 372)

1790'da yazan Burke, devrimi ancak miras alınana karşı bir tehdit olarak algılayabilir. Burke'ü provoke eden bilhassa da devrimin devlet ile kiliseyi ayırma arzusudur, zira dini toplumun "temeli", "tüm iyiliklerin" kaynağı olarak görmektedir (186). Fransız Devrimi bu kaynağa deli gibi saldırıyordu. Fakat mesele yalnızca din de-

ğildi; Burke'e göre çağının "talihsizliği" "her şeyin tartışılacak olması"ydı (188). Ve bu "illeti", her şeyi tehdit eden bu olay-devrimi defetmek için duruma sadakatini ilan eder: "Yüzünü Rousseau'ya dönenlerden veya Voltaire'in peşinden gidenlerden değiliz; Helvetius bizim aramızda hiç yayılmadı. Ateistlerin vaazına kulak asmıyoruz; bizim yasalarımızı deliler yapmıyor" (181-2, 185).

Bütün karşı-devrimci düşüncelerin asıl jesti mevcut durumu paradoksal bir biçimde tanımlamasıdır: Bir taraftan değişmezdir, ama diğer taraftan tehlikeye karşı savunmasızdır. Burke'ün bu paradoksla baş etme yolu, devrimi uzakta tutmak için gerekli gördüğü reform fikridir. Kökten değiştirip denemek yerine "muhafaza etmeli", "iyileştirmelidir" insan (267). Bu bakımdan reform yalnızca ampirik bir tehlike olan devrimi, devrimin şiddetini değil, bizzat devrim fikrini söndürme arzusudur aynı zamanda. Burke örneğinde üç önemli nokta hemen göze çarpar.

İlk olarak, siyasal özneleşmenin doğasını göremez. Onun için olay düşünülemez bir şey olarak kalır, çünkü Burke ancak "tarih" perspektifinden düşünebilir. Fakat durumun ötesini sadece olayla iştigal eden "öznel" perspektif görebilir. İkincisi, devrimi ampirik sonuçlarına indirger; sonuçları açısından bakıldığında her devrim, pek çok açıdan, bir "vebadır". Fakat devrim oluştur ve oluş tarihe indirgenemez; tarih açısından bakarsak hep zamansızdır (Deleuze 1995: 171). Burke'ün solcu çağdaşı Catharine Macaulay'in savunduğu üzre, yeniye dair hiçbir içgörü edinemeyiz tarihten, tarih bu bakımdan "hiçbir şeyi aydınlatmaz" – nihayetinde tarih Fransız Devrimi'ne kökten eşitlikçi bir toplum örneği sunmamıştır (1790: 87-88). Üçüncüsü, devrimci eşitlik arzusu Burke'te bir muadiliyle, demokrasi düşmanlığıyla karşılaşır. Devrimin bize miras kalan gelenekleri yok ederek "insanların eşitliğine" doğru ilerlediğini, bunun da tüm vatandaşları birbirine eşitleyip "homojen bir kitle" haline getirdiğini; yani bir canavar, güruh yarattığından şikâyet eder Burke (2004: 299-300).

Her karşı-devrim bu üçü, yani nesnelcilik, tarihselcilik ve kitle düşmanlığı temelinde, olayın hem öncesinde hem de sonrasında, olaya karşı koymaya yönelik bir arzuya işaret eder: Ya önleyici stratejilere başvurur ya da süreci yolundan çıkarmaya çalışır, devrim öncesi düzenin yeniden tesis edilmesi için mücadele eder. Bu an-

lamda karşı-devrim devrimin tüm veçhelerine, hem devrim fikrine hem de fiilleşmesine karşı ilkeli bir tepkidir.

Fakat devrim "fikri" adından da anlaşılacağı üzere bir fikirdir. Fikirler imkânların gerçekliğinden ibaret değildir asla; imkânlar fiili tarihsel durumlarda zaten gerçektir; bir fikirde söz konusu olan daha ziyade imkânın imkânıdır, düşünülemez olanı mümkün kılmaktır. Eğer olay yeni imkânlar yaratarak var olan durumun ötesine geçmenin bir yolu ise, karşı-devrim de neyin mümkün neyin imkânsız olduğunu (yeniden) tanımlayarak bu imkânları sınırlama çabasıdır. Bu yüzden karşı-devrimci düşüncenin ağırlık merkezi her zaman var olandır. Ağırlık merkezini bir durumdaki potansiyellikten durumun haline kaydırıp, siyasal öznelliği yeniden duruma göndererir, yeniden var olan düzene havale eder.

Ne var ki barışçıl bir süreç değildir bu. "Şiddet eylemlerine karşı" vaazlar veren, "terörü" düşünülemez, tecrit edilmiş, siyaset-altı bir terime dönüştüren Thermidor dönemi işte bu yüzden sırtını teröre dayamış; birçok devrimciyi yargısız infaz etmiş, varlıklı kesimin işine gelecek şekilde devletçi mekanizmaları yeniden tesis etmiş, devletle arasına mesafe koymaya çalışan tüm olay siyasetlerini şiddet yoluyla bastırmıştır (Badiou 2005a: 124-6, 138). Yani karşı-devrim olayın sonuna işaret eder, ille de terörün sonu demek değildir.

Fakat düstur ve ilkelerin idaresindeki öznel süreci de engeller, bu süreci verili düzen içindeki hesaplanabilir "menfaatlere" endeksler (132-3). Bu ikinci anlamıyla karşı-devrim, devrimin ilkelerine karşı koymaktan ziyade onları revize eder, onlardan başka bir şey yaratır. O halde sadece dışsal, "karşı" bir güç teşkil etmez; mücadelenin fikir ve ilkeleri sahiplenme, uygun hale getirme ve asimile etme etrafında döndüğü stratejik bir oluşum sahası kurar. Bu yüzden modernlik tarihi, Fransız Devrimi başta olmak üzere modern devrimlerin kurucu kavramlarının kapitalizm ve devlet tarafından sahiplenilmesinin, revize edilmesinin ve böylece bastırılmasının tarihidir. Bu bakımdan, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikirlerinin nasıl ele geçirildiği, günümüz demokrasisinin sorunsalını oluşturur.

Demokratik Materyalizm

Oscar'a aday gösterilmiş olan savaş filmi *Ölümcül Tuzak/The Hurt Locker* (2009) günümüz demokrasisinin mükemmel bir resmini çizer. Bağdat'taki ABD ordusuna bağlı üç kişilik Patlayıcı Madde İmha ekibinin hikâyesini anlatan filmin merkezindeki karakter James Çavuş'tur. James ve adamları ölümle burun buruna, birbirini izleyen epizotlardan ibaret bir hayat yaşamaktadır. Bağdat'ta, bu terk edilmiş yerde her an ölüm tehlikesiyle karşı karşıyadırlar; burada "vatandaşlar" istisna figürlerine indirgenir, heyula ile köle, bedensiz imge ile imgesiz beden çakışır (Agamben 1998: 25).

Bu çakışmanın en bariz haliyle Iraklılarda görülmesi şaşırtıcı değildir. Bir yandan, filmde çıplak yaşam olarak karşımıza çıkarlar; bu hayata son verenlerin cezası yanlarına kalır. Askerlerin mobil teknolojileri onları sadece birer beden olarak "görüntüler" ve tanır. Fakat bir yandan da şarklılaştırılmış, içsellikten yoksun, heyula gibi figürlerdir. Ancak Amerikan askerleri de aynı şeyi deneyimler. Mesela çarpıcı bir sahnede, James bir bombayı etkisiz hale getirmeye çalışmakta, adamları da mevzilenip alanı gözetlemektedir. Etrafı tararken, bir adamın apartman dairesinden onları kameraya çektiğini, ardından da minaredeki birkaç adam tarafından izlendiklerini ve bu adamların elinde kamera olan diğer kişiye bir işaret gönderdiğini fark ederler. Irak'ta dolaşmak askerler için tehlikeye davetiye çıkarırcasına görünür ve nesneleşmiş olma, teşhir edilme deneyimidir (bkz. Bennett ve Diken 2011).

Fakat bunun yalnızca Irak hakkında bir hikâye olmadığı da ortaya çıkar. Sondan bir önceki sahnede, James karısı ve çocuğunun yanına ABD'deki evine döndüğünde açıkça anlaşılır bu. İlginç bir şekilde, James bu geri dönüşü, aile evini, süpermarketi –ev hallerinin ve Amerikan tüketim kültürünün, savaşı meşrulaştırma gibi tipik örneklerle sunulan "değerler"in belli başlı temsillerini– kafa karıştırıcı ve rahatsız edici şeyler olarak deneyimlemektedir. Bir istisna figürü olan James sıradan, "normal" yaşam ile başa çıkacak donanıma sahip değildir. Sahne biterken James yatak odasında küçük oğluyla oynamakta, oğluna yaşamın sürekli bir gözü açılma süreci olduğunu usul usul açıklamaktadır. Ani bir kesmenin hemen ardından, karaya

dönen Chinook helikopterlerini görürüz. Bu bölüm bölüm anlatı, James'in yeniden Irak'a varmasıyla sona erer; bir kapalı devre gibi bizi anlatının başına döndüren final sahnesinde James'i bir kez daha koruyucu bomba imha kıyafetleri içinde boş bir sokakta ilerlerken görürüz. Yeni bir şirketle başladığı yeni bir döngüdür bu; görevin sonsuz ve Sisyphosvari olduğunu ima eder. Ne bir ilerleme, ne bir başarı vardır. Ne de bir olay.

O halde film "demokratik materyalizm"de bir rol oynar. Badiou demokratik materyalizmin temel aksiyomunu şöyle özetler: "Yalnızca bedenler ve diller vardır" (2009b: 1, 34). Filmde sadece nesnel varoluş olarak biyopolitik bedenleri gösterir; varlıklarının gücül, metafizik bir boyutu yoktur. Fakat bu materyalist konsensüs "demokratiktir" de; hem askerlerin oraya "özgürlük getirmek" için Irak'ta olması bakımından, hem de filmde dil ve kültürlerin çoğulluğunun tanınması bakımından böyledir. Bu nedenle, *Ölümcül Tuzak*'ın vizyonu "bedenler" ile "diller" arasındaki ilişkilerle sınırlıdır; anlatıya siyasal bir hakikat katma girişiminde bulunulmaz. Film, eylemleri askerlerin bakış açısına ters düşebilecek alternatif perspektiflerden gösterme şeklindeki siyasal jesti reddeder. Buna bağlı olarak, askerin faaliyetlerinin siyasi, askeri veya sosyo-ekonomik amaçları üzerinde de durmaz.

"Yalnızca bedenler ve diller" aksiyomuna karşılık, Badiou şunu savunur: "Bir de hakikatler vardır" (4). "Hakikat" her zaman verili duruma göre bir istisna olarak var olur, "bedenler ve diller"e aşkın bir boyut katar. Aksiyom, fiili "bedenlerin ve dillerin" sonluluğunu aşan bir sonsuzluğa gönderme yapar (7-9). *Ölümcül Tuzak* bu sıçramayı yapamaz ama. Bedenlerin maddiyatını savunan, ayrıca film denen mecranın maddiyatını önplana çıkaran *Ölümcül Tuzak*'ın çarpıcı tarafı, verili duruma bir "olay" eklentisi, verili olana göre bir değişiklik imkânı eklentisi yapabilecek herhangi bir süreçle bağ kurmaya yönelik hiçbir girişimin olmamasıdır. Karakterler öznelliklerinde hiçbir değişim yaşamaz, hayatlarını yeni bir pencereden görmeye veya kendilerini aşmaya başlamazlar. (Biyopolitik) bedenlerine ve (seyirlik) kültürlerine hapsolup kalmışlardır. Bu sırada film, izleyicileri zamanın daimi bir şimdi haline geldiği "atonik" bir dünyaya, bağlantısız epizotların birbirini izlemesinden ibaret bir salt tekrara hapseder (bkz. *a.g.y.*: 121, 420).

"Bedenler ve diller"in ötesinde bir şeyi kabul etmeyi reddettiği için, karakterlerine ilişkin olarak aynı anda hem biyopolitik hem de kültürelci bir kavrayışı sürdürmek zorundadır film; sürekli kırılgan karakterlerinin ölümlülüğüne odaklıdır. Bundan dolayı, anlatı düzeyinde hızla büyüyen tek tutku ölüm korkusudur. Eğer James örneğinde olduğu gibi ölüm korkusu da yoksa, bu asla bir hakikate ermez; uyuşturulmuş gitmiştir. Demokratik materyalizmin hayati buyruğuna James de uyar: İnsan "fikirsiz yaşa"malıdır (*a.g.y.*: 511). Kısacası, *Ölümcül Tuzak*'ta betimlenen dünyaya göre şüphesiz "ideolojilerin sonu" gelmiştir; bu dünyada siyasal olan düşünülemez, Irak örneğinde asıl meselenin ne olduğunu gören yoktur: iktidar ve petrol (Bennett ve Diken 2011).

Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik

Bu bizi yeniden üç kavramın –özgürlük, eşitlik, kardeşliğin– demokratik materyalizmdeki kaderine getirir. Demokratik materyalizm özgürlüğü negatif bir kurala, var olanın kuralına indirger; yani ancak tek tek bedenlerin kendi kapasitelerini fiilleştirmelerinin önünde herhangi bir kültürel yasak olmadığı sürece özgürlükten bahsedilebilir. Mesela bugün tüm özgürlüklerin ortak paradigması olan cinsel özgürlüğün temelinde, bedenler ile kültür yasalarının eklemlenmesi vardır; yani insan "kendi cinselliğini yaşama" özgürlüğüne sahip olmalıdır, bunun arkasından diğer özgürlüklerin de geleceği farz edilir (Badiou 2009b: 34).

Bugün bununla alakalı bir başka özgürlük paradigması da tüketimdir kuşkusuz. Tüketim toplumu, özgürlük talebinin piyasa tarafından giderek daha fazla özümsendiği, piyasanın özgürlük talebini temellük ettiği bir toplumdur (Bauman 1998: 25). Bu anlamda tüketim özgürlüğü diğer özgürlük biçimlerini "ütopyacı" gibi gösterir, "kendine alternatif olabilecek her şeyi" marjinalleştirir ve görünmez kılar (Bauman 1988: 93). Sonuçta iktidar ve özgürlük etkileşimi yeni bir anlam kazanır, "iyi toplum"un herkesin menfaatine olduğunu varsayan demokratik siyaset giderek işlevsiz hale getirilir (70).

Özgürlüğün bu iki versiyonunda da kaybolan şey, Fransız Devrimi'ndeki ilk anlamı, yani kendi kendini yönetme arzusu, özgürlüğün "kendine has çekiciliğidir"; insanlar özgürlükte "bizzat özgürlüğün

kendisinden" başka bir şey bulmayı bekler olduğunda kaybolup gider bu (Tocqueville 2008: 168). Modern iktidar genellikle özgürlüğün anlamını bir düzen dahilinde sabitlemeye, özgürlüğü pratiğe geçirme imkânlarını teşhis etmeye çalışmış; bunun için de "özgürlüğü" teknik ve stratejik bir iktidar kavrayışına uygun olan yasal bir (biçimsel) özgürlük kavramına dönüştürmüştür (bkz. Foucault 1977, 1978). Sonuç olarak, modernlikte özgürlük genellikle yönetimselliğin (*governmentality*) bir sonucu olarak ortaya çıkar. Buna bağlı olarak,

> ... bugün özgürlük kavramı ele geçirmek için *dolaysız* bir değer içermez, çünkü liberalizme, parlamenter ve ticari özgürlük doktrinine kısılıp kalmıştır ... Öyleyse felsefi özgürlük kavramını kendinden başka bir noktadan yeniden inşa etmek gerekir. "Özgürlük" kelimesini özgürce kullanabilmenin yolu, kelimenin başka kelimelere tabi kılınmasından geçer. (Badiou 2008b: 173)

Eşitlik kavramının kaderi de benzerdir. Bugün eşitlik talebi, iyice yerleşmiş bir bölüşüm sisteminde "daha fazlasını" talep etmek olarak anlaşılmaktadır. Fakat eşitliğin esasen daha radikal bir anlamı vardır; tikel menfaatlerin müzakeresinden ziyade, toplumsal mekânın bütününü yeniden inşa etmeyi amaçlar (Žižek 1999: 204-08). Siyaset her zaman eşitlik hakkında, ortak kaynakların adil bölüşümü hakkında bir anlaşmazlık olarak tezahür eder. Bu "adil bölüşüm" aritmetik bir eşitliğe, insanların topluluğa yaptığı katkıyla topluluktan alacağını birbirine eşitlemeye indirgenemez; çünkü topluluğun içinde, ortak iyiye bu toplumdaki yanlışlara ve eşitsizliklere dikkat çekme özgürlüklerinden başka türlü bir katkıda bulunamayacak olanlar vardır (Rancière 1999: 6).

> İnsanlar başkalarının onlara yaptığı yanlışlar nedeniyle topluluğun tümüyle özdeşleşir. Hiç payı olmayanların (antik dönemde yoksullar, üçüncü sınıf, modern proletarya) payı ya heptir ya hiç. Üstelik topluluk ancak payı olmayanların payı yoluyla, bu hep olan hiç yoluyla siyasal bir topluluk olarak var olur – yani temel bir ihtilafla ikiye ayrılmış şekilde. (9)

Dahası, özgürlük ve eşitlik kavramlarının günümüz demokrasilerinde içten saptırılmasıyla, kardeşlik kavramı da topluluk kavramına tabi kılınır (Badiou 2008b: 148). Topluluğun belli başlı tözlerini (etnik, tüketimsel, cinsel, dini, vb.) sınıflandıran, bu tözlerin yeni yeni

haritalarını çıkaran bir yönetimsellik terimi haline gelmiştir topluluk (bkz. Rose 1999: 175-7). Burada önemli olan şudur: Yönetimsellik, yönetilecek şeylerin sonsuz "çoğulluğuna" işaret eder, yönetilecek şeyleri "özgül ereklilikler" olarak algılar (Foucault 1991: 95). Bu bakımdan demokratik materyalizmin "bedenler ve diller" ile uğraşması, sonluların sonsuzluğunu bu sc aın kendilerini evrenselleştirmelerine izin vermeksizin yönetmeyle ilgili bir meseledir. O halde "topluluk", sonluluktan sonsuzluğa, dikelden evrensele gitmenin imkânsızlığının işaretidir. Topluluğun dünyası, burada bir failin hakikat ile yüzleşebileceği aşkın noktaların olmaması bakımından, "atonik" bir dünyadır (Badiou 2009b: 420).

Sonsuzu Talep Etmek

İktidar "kötüdür demiyorum," diye vurgular Foucault, "iktidarın mekanizmaları itibariyle sonsuz olduğunu söylüyorum" (2005: 266). Dolayısıyla özgürlüğün icrası, belirlenmiş veya sonlu bir fiili biçimle, "garantilenmiş bir özgürlük"le sınırlanamaz (1986a: 265). Asıl mesele özgürleşmektir, gidişatın özgürlük olması değil. Özgürlük kurumsallaştırıldı mı, "garantilendi" mi bir uysallık abidesine döner. "Özgürlüğün garantisi özgürlüktür" (245). Özgürlük, sonsuz ile bağını koruduğu müddetçe özgürlük kalır.

Eşitlik de "sonlu" durumlarda faydalanılabilecek tekil bir önermeden fazlasıdır (Badiou 2008b: 173). Durumun ötesine geçerek siyaseti sonsuza bağlar. Bu yüzden eşitlik kavramını, toplumsal (kültürel farkların tanınması) veya ekonomik (yeniden bölüşüm, fırsat eşitliği vb.) eşitlikten ayırmak gerekir. Belirleyici olan öznel boyutudur ki o da sonsuza açılır (*a.g.y.*).

> Sorun yaratan şey aslında demokrasi tanımıdır. Thermidorcular ve onların liberal torunları gibi belirli grup veya bireylerin çıkarlarının imkân alanında mukim olduğuna inandığımız sürece, demokrasinin –ister yavaş yavaş, ister bir çırpıda– bozularak duruma göre ümitsiz bir yozlaşmaya gittiğini görürüz. Muhafaza etmemiz gerektiğine inandığım hakiki demokrasi bundan epey farklı bir kavram. Daha ziyade Fikir önünde, siyasal Fikir önünde eşitlik demek oluyor. (Badiou 2008a: 91-92)

Benzer bir şekilde kardeşlik kavramı da aslen tekil ile evrensel arasında bir ilişkiye işaret eder; "sonsuzun" ("biz") sonluluğa (birey)

hâkim olduğunu gösterir; fiili (sonlu) bir topluluk olarak tarihselleştirilemeyen, açık, sonsuz bir "biz"e (Badiou 2007a: 90-91, 96, 102-4). "Komünizm" tam da bu imkânsızlığın, bir özdeşlik, töz ya da kurucu bir jest olarak topluluğun imkânsızlığının adıdır. Komünizmin topluluğu ancak "gelen topluluk" (Agamben 1993), içkin bir "ortaya çıkma" (Badiou 2008b: 148) olabilir. O halde komünizm siyasetin gerçeğidir; "gerçeklik" olarak kavranıp temsil edilemeyecek, ancak "bir engel" gibi karşılaşılabilecek olandır (Badiou 2007a: 108). Fakat temsil edilemese de gösterilebilir. Gerçek olarak "biz", gerçeğin hem sahnelendiği hem de tüketildiği tezahürlerinden başka bir şey değildir (*a.g.y.*). Bu temel anlamda komünizm, fikirsiz olan demokratik bir materyalist dünyada imkânsız bir fikri ısrarla savunmaktır.

Özgürlük ve eşitlik kavramlarını revize edip topluluk fikrini toplulukların fiili tözlerine indirgediğinde, demokratik materyalizmin yaptığı şey aslında tam da bu fikri, komünizmi siyaset sahnesinden kovmaktır; bu yüzden "bugünün tek gerçek sorusu, ikinci komünizm Fikri dizisini nasıl açabileceğimizdir" (Badiou 2008a: 92).

Siyasal durumlar "sonsuzdur" ve siyasetin başlıca görevi bu noktayı dikkate alıp "durumların ontolojik sonsuzluğuyla" ilişki kurmaktır (Badiou 2008b: 172). Demokrasi, parlamenter sisteme veya meşru Devlete indirgenemez. Demokrasi her şeyden önce özneleşmenin siyasal tarzıdır: *Demos*'un "kendi nasibini bütün vatandaşlara ait olacak bir eşitlik" bildiği, kendini tüm toplumun cisimleşmiş hali olarak sunduğu bir süreçtir (Rancière 1999: 8, 99, 116, 121).

> Demokrasi, tikel olanı siyasal iradenin evrensellik yasası altına yerleştiren şey olarak tanımlanabilir. "Demokrasi", bir anlamda, tikel durumlar ile bir siyasetin birleşmesinin siyasal figürlerine verilen addır. O halde "demokrasi" sadece ve sadece felsefi bir kategori olarak kurtarılabilir; siyasetin etkililiği veya tikel bahislerle birleşen siyaset diyebileceğimiz şeyi tanımlamaya başlar artık. Böyle anlaşıldığında, siyaset Devlete tabi olmaktan kesinkes kurtulmuştur. (Badiou 2005a: 92)

Bu yüzden hakiki demokrasi, paradoksal bir biçimde, bir temsil sistemi olarak demokrasi de dahil, verili bir iktidar kümelenmesine itaat etmeyi reddeder. Demokrasinin gerçek anlamı isyanda ortaya çıkar. Ve bu gerçek anlamıyla demokrasinin kendisine göre bir şiddeti vardır; yasayı askıya alan, eşitlikçi itkinin bir patlaması biçimini alan bir şiddet, demokrasiye içsel "terörist" bir eğilim olarak işleyen

bir şiddettir bu (Žižek 2007a: xxxiii). Bu şiddet demokratik materyalizm tarafından inkâr edilir elbette. Peki bu demokratik materyalizmin barışçıl olduğu anlamına mı gelir?

Şiddet

Demokratik materyalizm şiddeti inkâr etse bile, bizzat kendisi şiddetlidir. Başka kültürlere ve kimliklere hoşgörü adı altında pasif nihilizmi dayatır; buna karşılık söz konusu hoşgörü de "fanatizm"le komşudur, zira insan hakları adına "kendine dışsal olanı yok etmeyi amaçlar" (Badiou 2009b: 511). Yine de bir insanlık kavramımızın olabilmesi için insanlıkdışı kavramımızın da olması gerekir, öznenin olayın etkisiyle şimdiyle birleşmesini olanaklı kılan sonsuz veçhesini de ele almamız gerekir: "Dünyaların sonsuzluğu bizi her sonlu utançtan korur. Sonluluk, sürekli ölümlü olduğumuzdan dem vurmak, tek tutkunun ölüm korkusu olması – bunlar demokratik materyalizmin tatsız bileşenleridir (514).

İsterseniz bu noktada *Ölümcül Tuzak*'a geri dönelim. Meslektaşlarının "pervasız", "bıçkın" ve "delinin teki" gibi türlü türlü şekillerde tanımladığı James'i motive eden ölüm dürtüsü veya yoğun bir deneyim arayışıyla uyuşukluk ve hissizlikten kurtulma arzusudur. Risk alır, içki ve sigara içer, yüksek sesle heavy metal dinler, iletişimi zayıftır ve diğer askerler ondan öylesine nefret ederler ki bir ara onu öldürmeyi bile tartışır. Mantığı, risk alma ve fedakârlığı uyuşturucuya dönüştürme, keyiften feragat etmeyi artı keyfe dönüştürme üzerine kuruludur. Filmin en başındaki alıntı da şöyledir: "Savaş hengâmesi çoğu zaman güçlü ve ölümcül bir bağımlılıktır, zira savaş uyuşturucudur." Bununla beraber, özneliğini koruyabilmesi için ızdırap duyması, acı çekmesi lazımdır. O halde Nietzsche'nin radikal (ya da "intihar eğilimli") nihilistinin mükemmel bir örneğidir. Emniyet takıntılı pasif nihilistin ya da "demokratik materyalist" toplumun aksine James tehlike bağımlısıdır. Bu toplum tutkuları olmayan kafeinsiz bir gerçekliği seçerken, James kendi bağımlılıkları ve kendi tutkulu bağlılığı, bağımlılığı uğruna toplumsal bağdan vazgeçmeye hazırdır. Bir korku toplumunun başlıca terör simgesi olan bomba, James'i büyüleyen tek nesnedir (bkz. Bennett ve Diken 2011).

Bu nedenle James'te cesaret ve takıntı, risk ve mesuliyet birbirinden ayrıştırılamaz hale gelir. Film boyunca, kendini kontrol edememesi giderek çevresindekileri tehdit etmeye başlar; gece gece adamlarını gereksiz yere Bağdat'ın dar sokaklarına çıkarıp varlığı şaibeli bir bombacının peşine taktığındaysa doruk noktasına ulaşır. Buna rağmen, Richard Corliss adlı bir yorumcu "ordunun James gibi adamlara ihtiyacı olduğu" görüşündedir (Corliss 2008). Ya James yeni "Marlboro adamı"ysa: "Irak yanarken sigarasını tüttüren asker", "Amerikalıların yaptıklarının yanlarına kâr kalmasının bir ikonuysa" (Klein 2004)? Bu bağlamda önemli olan şudur: *Kıyamet/ Apocalyopse Now*'daki Kurtz gibi, *Ölümcül Tuzak*'taki James de herhangi bir simgesel yasanın boyunduruğuna girmeyen müstehcen bir keyfi cisimleştirir (bkz. Žižek 2005). Bu nedenle gerçeğin savaş biçimindeki uçurumuyla terörize edici bir *jouissance* olarak yüzleşmeye cüret eder. Ancak hem Kurtz hem de James sistemin fazlalığı olsa da, sistem Kurtz'u saf dışı bırakır çünkü o siyasal ve etik açıdan sisteme ters düşmektedir. *Ölümcül Tuzak*'ta ise sistemin James'e bir kastı yoktur. İçsel fazlalığı meşrulaştırılarak bir savaş kahramanına uygun hale getirilir. Haziran 2009'dan Haziran 2010'a kadar ABD' nin Afganistan görevinin başında bulunan general McChrystal örneğini ele alalım:

> McChrystal ... yaşamın başlarından itibaren kendisinden bir "kötü adam" inşa etmeye çalışmıştı. Gittiği askeri okulda kendisini itaatsizlik sanatında geliştirmiş, bunun için ödüllendirilmişti: 100 saatlik ihtar cezası aldığında sınıf arkadaşları onu "yüzyılın adamı" diye alkışlamıştı. Bush yönetiminde, amaçlarına ulaşmak için her yolu mübah görmesi; emir komuta zincirine uyma, hakikat (bir dost ateşi vakasını örtbas etmekle suçlanmıştı) veya angajman kuralları gibi incelikleri gözardı etme ısrarı da yine ödüllendirilmişti. Terbiye edilmemişti; Afganistan ellerine teslim edilmişti. (Doyle 2010)

Siyasal bir tarafı kalmamış bir manzaradır bu; antagonistik siyasetin karşısına sistemin bünyevi fazlalığı yerleştirilir. Bu şekilde, ilk bakışta değer sisteminden şiddeti çıkarmaya çalışır gibi görünse de, aslında demokratik materyalizmin kendisi de paradoksal, vecdi bir şiddet üretir:

> ... nesnesinden koparılmış olan ve o nesnenin kendisine yönelen bir şiddettir bu – siyasala ve toplumsala yönelen. Artık ne anarşisttir ne de dev-

rimci ... Sistemin içsel çelişkileriyle ilgilenmez; tam da toplumsalın ve siyasalın ilkelerini hedef alır. (Baudrillard 1998: 66)

James'in şiddetinin kökeni de bu paradoks değil midir? Onun şiddeti (siyasal) bir çatışmayı değil konsensüs düzeyini yansıtır; şiddetin (şiddet bağımlılığının) yeniden üretimi dışında ne bir değer, ne bir nesne ne de bir sonuç üretir. James yol kenarında bulunan ve bomba olduğundan şüphe edilen bir nesneyi incelemek için ilk kez göreve çağrıldığında, trafiğe kapatılmış caddeye hızla dalan taksi şoförüne silah çeker. Bir noktada James'in taksinin ön camına ateş açtığı gergin bir restleşmeden sonra, şoför geri döner ve askerler tarafından arabasından yaka paça çıkarılır. James "bir isyancı değildiyse bile, artık kesin öyle," diyerek şakayla karışık bir gözlemde bulunur. James'in nefret ettiği pasif nihilizm kültürü, bu kültürün "aşırı koruma" gayreti bağışıklık kaybına yol açmaktadır adeta; tıpkı bağışıklık sisteminin aşırı duyarlılığı nedeniyle vücudun kendi dokularını tehlike olarak algılayıp saldırı amacıyla ürettiği antikorlar/anti-bedenler gibi James de sisteme ilişkin bir patolojinin ete kemiğe bürünmüş halidir (bkz. Baudrillard 2002: 93). İnsan merak ediyor: Eğer James bizi teröristlerden kurtarıyorsa, James'ten, sistemin içsel bir fazlalığı olarak ortaya çıkan ve bir dispozitif olarak normalleştirilen (devlet) teröründen bizi kim koruyacak?

Silahlı demokratik materyalizmin şiddetli atoni vaadinin karşısına dünyanın en ücra köşelerinde bir yalıtılmış dil arayışını koyabiliriz; bu arayış temelinde, bir "evet"in bize en azından bir noktada isimsiz kahraman olma yetkisi vereceğini öne sürmek mümkündür. Hakiki olanla birleşmek için, konuşmanın sıradanlığını kesintiye uğratmak gerekir. (Badiou 2009b: 422)

Rousseau'nun felsefesi böyle bir kesintiye sahici bir yaklaşım sunar. Gerçi genel iradenin uygulandığı siyasal usulün pratik zorluğuyla ilgili bir sorun vardır çözemediği. Rousseau'da siyaset ilkesi çoğunluğun hâkimiyeti temelinde meşrulaşır. Ancak "bölünmez" olduğuna göre, genel irade çoğunlukla, yani sayılarla belirlenemez. "Bizzat sayının kendisi" siyasetin "ölçüsünü alamaz" (Badiou 2006a: 354). Siyasetin sayılara indirgenmesi tam da temsili demokraside olan şeydir. Bir taraftan, siyaset sayı oyunlarından, mesela oy sayımından ibaret olduğu müddetçe siyasal olaya erişilemez (353-4). Fakat sayının siyaset için ilginç olmadığı anlamına gelmez bu: Sayı

tam anlamıyla siyasal olmasa da, yani bir durumdaki imkânlar bir sonluluk çerçevesinde sayılamazsa da, devletle araya mesafe koyabilmek için, siyasete bu mesafeyi "ölçecek" bir sayısallık gerekir (Badiou 2005a: 145).

Her siyaset olayın kolektif karakterini, yani durum veya temsilin sonsuzunu çağrıştırır, fakat aynı zamanda bir başka sonsuzu, yani durumun temsili veya halini çağrıştırır (144). Bu fazlalığa sabit bir ölçü verir (bkz. 3. Bölüm). Bu bakımdan bir reçete olarak "devrim" devletin fazlalığının kutsal belirlenmemişliğini kesintiye uğratan bir siyasal işlev yaratarak devletin zayıflığını, fazlalığının belirlenmediğini gösterir (147-8). Eşitlikçi düstur devlet ile araya mesafe koymadan, yani devlet ölçülmeden ortaya çıkıp yayılamaz. Ne de olsa eşitlikçi mantığı engelleyen şey fazlalığın kendisi değil, fazlalığın ölçülemez olmasıdır (149). Dolayısıyla eşitliğin şifresi birdir: "Sayılmış bile olmayanı bir saymaktır" (150). 1 "aynının" sayısı, eşitliğin ifadesidir (*a.g.y.*). Eğer özgürlük devletle aradaki mesafeyse, eşitlik de sonsuzdan 1'e doğru hareket, birin üretilmesidir. Buna göre demokrasi, "özgürlük ve eşitliğe ayar çekmektir" (151).

Rousseau'nun açmazını belirleyen, sayının iki anlamı arasındaki uyumsuzluktu. Rousseau sayıyı sadece çoğunluğun hâkimiyeti çerçevesinde düşündüğü için, çoğunluğun hâkimiyetini askıya alan diktatörlüğü, devletin bekasının söz konusu olduğu istisnai durumlara münasip bir tepki olarak değerlendirmek durumunda kalmıştı. Bizzat devletin sorunsallaştırıldığı bir vizyona ilerleyememişti. Temel derdi egemenliğin meşru biçimi olduğu için, çoğunluğun hâkimiyetinde bunun ampirik biçimini bulmuş, fakat siyasal usulü fiili, ampirik durumundan ayıran şeyin ne olduğu sorusuna bir yanıt geliştirememişti. Siyasetin hakikate değil meşruiyete bağlanmasından kaynaklanan bu açmaz ancak Marx'la çözülmüştür (Badiou 2006a: 353).

5

HİÇBİR ŞEY VE HER ŞEY

DİN, DER FEUERBACH, insanların en iyi niteliklerini ele geçirip Tanrı'ya tahsis eder, insanda olumsuzlananı Tanrı'da olumlar (1989: 27). Dinsel yabancılaşma paradoksu budur: Tanrı ne kadar değerlenirse, insan yaşamı da o kadar değersizleşir. Sermayeyi iktisadi yabancılaşma kaynağı olarak resmettiği *1844 Elyazmaları*'nda Marx da aynı mantığı tekrarlar: Kapitalizmde işçiler ne kadar zenginlik üretirse, o kadar yoksullaşır.

> Ne kadar az*san*, o kadar fazlasına *sahip* olursun; kendi yaşamını ne kadar az ifade edersen, *yabancılaşmış* yaşamın o kadar muazzam, yabancılaşmış varlığın o kadar büyük olur. Siyasal iktisatçı hayatından ve insanlıktan ne aldıysa, *para* ve *zenginlik olarak geri verir*; yapamadığın ne varsa, paran yapabilir. (2007: 119)

Yaşamın olumsuzlanması bir sistem olarak kapitalizmin bünyevi unsurlarından, kurucu veçhelerinen biridir; bu sistemde emekçinin kendi ürünü, emekçinin metaya verdiği "hayat", sürekli "düşmanca ve yabancı" bir şey olarak çıkar emekçinin karşısına (*a.g.y.*:70). Bununla beraber devrim, insanlığın yabancılaşmanın insanı insanlıktan çıkaran etkilerinden kendini kurtarma arzusunu tanımlar.

Yabancılaşma süreci ekonomiden doğar. Kapitalizmde emek gücü bir metadır, piyasada satılacak bir maldır. Ama "kendine has" bir metadır, zira üretim sürecinde tüketilerek yeni bir değer, bir "artıdeğer" üretir (Marx 1976: 277, 279). "Kâr etmenin sırrı" burada yatar (280); bu bir "sırdır", çünkü sermayedar ile işçi arasındaki ilişkinin "biçimi" bu ilişkinin içeriğini mistifiye eder (731). Kapitalist üretim özgürlük ve eşitlik diyarı gibi görünür. Fakat yegâne iş biçimi ücretli emek olduğunda, işçi emek gücünü *satmamakta* özgür ka-

lamaz: "İşçinin *canlı* ve dolayısıyla *ihtiyaçları* olan bir sermaye olmak gibi bir bedbahtlığı vardır – çalışmadığı her an faizini ve dolayısıyla geçimliğini kaybeder" (Marx 2007: 84). Keza emek gücü artı-değer ve dolayısıyla yeni sermaye ürettiği için, bu da eşit bir ilişki değildir; yabancılaşma süreci aynı zamanda bir sömürü sürecidir: Sermaye "*yabancılaşmış emeği temellük ederek* kendini gerçekleştirir" (Marx 1973: 307).

Bu nedenle canlı emek ile sermaye arasında bir antagonizma vardır. Sermayenin bir özü, kendine ait bir yaşamı yoktur; canlı emeğin temellük edilmesi esasına dayanır, yaşamak için emek gibi bir can damarına ihtiyacı vardır – Marx sermayeyi bu nedenle vampir gibi bir kendilik diye betimler (1976: 716). Sermaye emeğe ve emeğin yaratıcılığı da dahil her şeye meta muamelesi yapar, tüm değerleri düzleyip sermayenin "ölçebildiği" tek değer biçimi olan değişim değerine eşitler. Bir başka deyişle sermaye soyut ve tekbenci (*solipsistic*) bir kendiliktir; kendine dışsal herhangi bir şeyle değil, sadece kendisiyle ilişkilidir.

Yine de, sermayenin daha fazla sermaye ürettiği düşüncesi eninde sonunda bir yanılsamadır ve bu yanılsama da sonsuza dek sürdürülemez. Mutlaka bir kriz patlak verir. Dolayısıyla kapitalizmin sorunu sadece yabancılaştırıcı, tekbenci mantığı değil, aynı zamanda bu mantığı inkâr etmesidir. Sermayenin sınırsız hareketi sermayenin canlı emekle kurduğu parazit ilişkisini, yani kendi kendini vücuda getiremeyeceği, ancak canlı emeği sömürerek yeniden üretebileceği gerçeğini inkâr etmesine yarayan kapitalist bir fantazidir nihayetinde (Žižek 2002b: 283). Krizlerin yaptığı şey, bu fantaziyi paramparça etmektir.

Krizler kapitalizmin iç çelişkilerinden doğar. Kapitalizm bu bakımdan kendi mezarını kendi elleriyle kazar. Ancak Marksizmde bu bakımdan ciddi bir gerilim vardır. Örneğin *Komünist Manifesto* bu mezar kazıcısı rolünü bir siyasal özne olan proletaryaya atfeder (bkz. Marx ve Engels 2002: 233). Bu gerilim komünizm bağlamında, Marx'ın en başta yabancılaşmaya ve yabancılaşmanın fiili biçimi olan soyut sermayenin hükümranlığına karşı koyutladığı komünizm fikri bağlamında iyice hissedilir (2007: 102). Fakat yabancılaşma ile komünizm arasındaki antagonizma, iki fikir arasındaki felsefi bir hesaplaşmadan ibaret değildir.

Fikirlere isyan etmenin mevcut toplumsal gerçekliği dönüştürmek için yetmeyeceği, fikirlerden özgürleşmenin fiili toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak toplumsal değişimi otomatikman beraberinde getireceği ümidi bizzat mevcut ilişkilerin ürünüdür, idealist ideolojilerin acziyetinin ideolojik ifadesidir (Marx ve Engels 1998: 401). Antagonizma ancak pratik bir yoldan çözülebilir. "Özel mülkiyet fikrini feshetmek için komünizm fikri kesinlikle yetersizdir. Özel mülkiyeti fiilen feshetmek için *fiili* komünist eylem gerekir" (Marx 2007: 124). Eğer insan ile doğa arasındaki bağı koparan şey yabancılaşma ise, bu bağ ancak fiili komünizm devrimiyle yeniden tesis edilebilir, insanlık ancak böylelikle kendine gelebilir. Ve Marx için devrim tekrardır.

Tekrar

İnsanlar, der Marx, yaratıcı anlarında bile "geçmişin ruhlarını sabırsızca göreve çağırırlar ki onlardan isim, savaş çığlığı ve kostüm ödünç alıp" yeni olanı "ödünçleme bir dille" sunabilsinler (1977: 10). Ancak bir paradoks vardır: "Ruhun" dramatize edilmesi, ölülerin uyandırılması ancak yeni bir mücadelenin parçası olarak mümkündür ya da "eskiyi parodileştirmek", devrim "ruhunu" yeniden bulmak veya "hayaletini yeniden ayağa kaldırmak" için yapılır (12). Dolayısıyla bir yandan "daha önce var olmamış yeni bir şey" yaratan üretken tekrar vardır (10). Yeni bir şey üretmek için eski bir biçimin tekrarlanması, eski olayların diriltilmesidir bu. Bu anlamda devrim, geçmişi (heyula) onu (hayalet) unutmak için hatırlar. Diğer yandan, yeni bir şey üretemediği yetmezmiş gibi, yeninin biçimini eskiyi idame ettirmek için kullanan gereksiz tekrar vardır (Zupančič 2008: 151). Heyulayı salt mekanik bir şekilde yeniden üreterek sadece fantazmasını, hayaleti simüle eder ki bunun sonucu da "komedidir".

Nitekim "devrim" iki kez belirir: İlk önce trajedi, yani üretken bir tekrar olarak, sonra da "komedi", yani karşı-devrim olarak. Tıpkı devrim gibi karşı-devrim de tekrar zorlantısıdır. Ancak yeniden tesis etme, tekrar etme arzusu, komedinin ve salt tekrarın boş biçimine bürünür. Bu yüzden karşı-devrimlerde, kendine yeni bir içerik edinen bir toplumdan ziyade, biçimine geri dönen bir devlet karşımıza çıkar hep (Marx 1977: 13).

Marx burada trajedi ve komediyi (veya fars) birer janr olarak düşünür. Her şeyi değiştirerek kaçınılmaz olarak uyumsuzluk ve aksaklığa neden olan trajedinin aksine komedi, uyum ve konsensüs temeline dayanır; hegemonik söylemin sınırları içerisinde olay-olmayanlar üretir. "Yatak odası komedisini" ele alalım: Çiftler yataklarını karıştırır, farklı odalara girip çıkarken sürekli yanlış insanla eşleşir, vs.; fakat sonsuz bir ilişki ve değişken hesabına rağmen aslında hiçbir şey olmaz; sonuç hiçbir şeyi değiştirmez ve trajedinin aksine perspektifte hiçbir değişiklik meydana gelmez. Sonunda, herkes en başta neredeyse yine oradadır. Marx İkinci Cumhuriyeti böyle niteler:

> ... ilk şartı ayrılık olan ittifaklar, ilk yasası kararsızlık olan mücadeleler, dinginlik adına beyhude korkunç bir çalkantı, devrim adına ciddi ciddi dinginliği vaaz etmek, hakikatsiz tutkular ve tutkusuz hakikatler, kahramanca şeyler yapmayan kahramanlar, olaysız tarih; tek itici gücü takvim olan kalkınma, aynı gerilimlerin ve aynı rahatlamaların sürekli tekrar etmesinden bıkkınlık, dönem dönem tam doruk noktasına ulaşır gibi görünen ama keskinliğini kaybederek kendini çözemeden düşen antagonizmalar, her türlü çabanın gösterişle cümle âleme duyurulması, dünyayı yok etme tehlikesi taşıyan vahşi bir terör ve dünyanın kurtarıcılarının oynadığı korkunç senaryolar ve saray komedileri. (34)

Devrim ruhu unutulduğunda, salt tekrara başvuran bir pasif nihilist toplum; olayın olmamasıyla, bir "burjuva klişesi"yle –"hayat işte" (Derrida 1994: 137)– nitelenen bir şey olup çıkar bu toplum. Yine de vücuda getirilmesinin "kahramanlık, fedakârlık ve teröre, iç savaşa ve diğer savaşlara mal olduğunu" unutur (Marx 1977: 11).

Çok önemli olmasa da, komedinin barışçıl bir süreç olmadığını hatırlamakta fayda var. Ne zaman bir devrim tehdidi olsa, "burjuva düzeninin medeniyeti ve adaleti, apaçık bir acımasızlık ve kanun tanımayan bir intikam olarak ... korkunç bir parlaklık saçarak ortaya çıkar" (Marx 2008: 62). Nitekim Marx Paris Komünü sonrasındaki karşı-devrimin, bu "uzlaşma komedisinin" şiddetini (61) isyan eden Romalı köleleri "gözünü kırpmadan" (63) katleden Sulla'nın şiddetiyle karşılaştırır.

Fakat Marx'a göre trajedi (ruh) ile komedi (hayalet), devrim ile karşı-devrim arasında kesin bir ayrım yapmak yeterli değildir, zira bir anakronizm kalır: Tekrar bir dramatize etme, maske meselesi ol-

duğu müddetçe, "trajedi" ile "komedi" arasındaki fark da "iki maske arasındaki zaman farkında" yatar gibidir (Derrida 1994: 141). Nitekim ilk önce trajedi sonra komedi, ilkin devrim sonra karşı-devrim gelir. Yani komedi olmadan trajedi, trajedi olmadan komedi olmaz. Sonunda devrimler ve karşı-devrimlerden oluşan bir kısır döngüye varırız ki bu da komik görünür. Söz konusu kısır döngüden çıkmak için Marx üçüncü bir tekrara ihtiyaç duyar:

> 19. yüzyılın toplumsal devrimi şiirselliğini geçmişten değil ancak gelecekten alabilir ... Önceki devrimlerin kendi içerikleri konusunda kendilerini uyutmaları için, geçmiş dünya tarihini hatırlamaları gerekiyordu. 19. yüzyıl devrimi kendi içeriğine varacaksa, ölülerin kendi ölülerini gömmesine izin vermeli. Eskiden söyleyiş içeriği aşardı; burada içerik söyleyişi aşıyor. (1977: 13)

"Toplumsal" devrim tam da geçmişten vazgeçebildiği, miras almayı bırakabildiği için salt siyasal veya ekonomik devrimin ötesine geçer. Üçüncü tekrar, saf biçim olarak devrimdir – komediyi bitirebilecek tek tekrardır. Fakat tekrarı toptan sonlandırma arzusu değildir bu. Devrim tanımı itibariyle tekrardır; devrimler "kendilerini eleştirip dururlar, seyirleri boyunca kendilerini sürekli kesintiye uğratırlar; yeniden başlamak için yerine getirilmiş gibi görünenlere geri gelirler" (14). Burada, geçmişin bir veçhesini tekrarlayan bir devrim değil, fiili ile gücülü etkileşime geçiren bir konfigürasyon, "zorunlu olanın tekrarından" "tekrarın zorunluluğuna" geçtiğimizde meydana gelen bir devrim vardır (Zupančič 2008: 153). Bu bakımdan toplumsal devrim, devrimi trajedi ve komedinin ötesine taşıyıp "gelecek olan" bir topluma, yeni bir halka bağlayan şeydir. Fakat bunu yapabilmek için, proletarya mevcut toplumu feshetmelidir. Ve mevcut toplumu feshedebilmek için, yani yabancılaşma ve sömürünün, proletaryanın olmadığı bir toplum yaratabilmek için, proletarya "kendini de feshetmelidir". Nietzsche'nin "yok olup gitmek" isteyen üstinsanı gibi, Marx'ın proletaryası da kendini karşı-fiilleştirmelidir.

Marx ile Nietzsche'nin düşüncelerindeki bu paralellik, Deleuze'ün Marx okumasında iyice ayyuka çıkar. Marx'ta olduğu gibi Deleuze'de de tekrarın üç safhası vardır. Ancak bundan farklı olarak, trajedi ve komedi zaten verili janrlar olarak kabul edilmez. Buna bağlı olarak komedinin trajediden sonra geldiği düşünülmez, bilakis trajedi komediden sonra gelmektedir. Zamansal serilerin tekrarı ko-

medi durumuyla başlar; bu durumda failin çabası –tıpkı Marx'taki gibi– yeni bir şey yaratmaya yetmez, olay o kadar büyüktür ki ona layık olabilmek pek mümkün görünmemektedir (Deleuze 1994: 89). Komedi bu bakımdan geçmişi, yani tekrarın ilk kez meydana gelişini tanımlar. Tekrarın ikinci kez vuku bulması, yani trajedi, failin olaya eşit hale geldiği, ânı ele geçirip zamanı "zıvanadan çıkardığı" bir şimdiki zamanı tarif eder. Geleceğin belirdiği üçüncü tekrar ise "olayın ve fiilin, benliğin tutarlılığından ayrı, gizli bir tutarlılığa sahip olduğunu gösterir" (*a.g.y.*). Burada üçüncü tekrar bengi dönüştür; failin kimliğinin geri dönmesine izin vermez, "yeni dünyanın taşıyıcısı kendisinin hayat verdiği çokluğun şokuyla sürüklenmiş, dağılıp gitmiştir adeta: Benliğin eşit hale geldiği şey, bizatihi eşit olmayandır" (89-90). Bengi dönüşün olumlanması, failin yok olup gitmesine veya yok edilmesine işaret eder.

> Şimdi, geçmiş ve gelecek üç sentezde de Tekrar olarak ortaya çıkar, fakat çok farklı tarzlarda. Şimdi tekrar ettiren, geçmiş tekrarın kendisi, gelecek ise tekrar edilendir. Üstelik bir bütün olarak tekrarın sırrı tekrar edilende, iki kere gösterilende yatar. Diğer ikisini kendine tabi kılan, onların özerkliğini ellerinden alan gelecektir, o asil tekrardır. (94)

Öyleyse komedi tekrarın koşuludur. Marx şöyle derdi belki: Komedi oradadır işte, yani tarih kendini tekrar eder ki insan onu "neşeyle" yok edebilsin. Tekrar ettiren, proletarya gereklidir; ve proletaryanın da tekrarın kendisini tekrar ederek, tekrar ve devrimi bir gelecek kategorisi yaparak üç safhadan da geçmesi gerekir. Bu yüzden proletarya tekil bir öznedir. Tekillik mantığını izlersek, bugün proletarya kimdir peki?

"Azınlık" Olarak Proletarya

Komünizm devriminin temel vaadi "ortalarda halk diye bir şeyin olmaması" ise, "halk"ın "gelecek olan" olması ise, siyaset mevcut halkı temsil etmekten ziyade böyle bir "halkı" üreten bir faaliyet olmalıdır. Proletarya bu bağlamda "azınlık" olarak karşımıza çıkar:

> Azınlıklar ile çoğunlukların farkı büyüklükleri değildir. Bir azınlık bir çoğunluktan daha büyük olabilir. Çoğunluğu tanımlayan şey uyulması ge-

reken bir modeldir: mesela şehirde yaşayan tipik bir orta yaşlı Avrupalı erkek... Azınlığın ise modeli yoktur, bir oluş, bir süreçtir. Çoğunluğun hiç kimse olduğu söylenebilir. Sonuna kadar gitmeye karar verdiyse eğer, herkes –öyle ya da böyle– kendisini bilinmeyen yollara götürecek bir azınlık oluşuna kapılıp gider. Azınlık kendine modeller yaratıyorsa, çoğunluk olmak istediği içindir; ve hayatta kalıp işlerinin rast gitmesi (mesela bir devletinin olması, tanınması, haklarını resmileştirmesi) için bunu yapmak zorundadır muhtemelen. Fakat azınlığın gücü yaratmayı başardığı şeyden gelir, ki bu da modele bağlı olmasa da dahil olur. Halk her zaman yaratıcı bir azınlıktır ve çoğunluğu ele geçirdiğinde bile öyle kalır: Aynı anda ikisi birden olabilir, çünkü bu iki şey aynı düzlemde yaşanmaz. (Deleuze 1995: 173-4)

Bu bakımdan bir azınlık olarak proletarya, kendini çoğunluktan çıkararak ondan kaçan, ondan sapandır, çünkü entegre olmamak ve örgütsüzlük azınlık haline gelmenin önkoşuludur. Azınlık olan/minör bir kaçış hattı, "savaş makinesidir" (Deleuze ve Guattari 1987: 149-66). Devrimci yanı, bir özne konumu olarak kendini sürekli yersiz yurtsuzlaştırmasmda, hâkim kodlar ve aksiyomlar içinde kaybolup gitmeyi reddetmesinde yatar (bkz. Thoburn 2003: 111).

Azınlık kavramı Deleuze ve Guattari'nin şunu iddia etmesini sağlar: Kapitalist aksiyomatiğin bakış açısına göre tek sınıf vardır, o da burjuvazidir; çünkü kapitalist içkinlik alanı için yeterli, genel kodsuzlaştırmanın "başını çeken" tek sınıf odur (1983: 253-4). Kapitalizmde burjuvazi de dahil herkes sermaye mantığına "tabidir", onun "kölesidir". Kodsuzlaştıran burjuvazinin de sermayenin kölesi olması, kapitalist toplumun bir hınç toplumu olduğunu, bu toplumda kölelerin köle *olarak* galip gelerek diğer kölelere komuta ettiklerini gösterir. Öyleyse antagonizma burjuvazi ve diğerleri, yani azınlıklar arasındadır; *socius* denen kapitalist bedenin kölesi olanlar ile bu bedeni "sabote edenler" arasındadır; "aksiyomatik düzeyde, bunların en temel antagonizmasıdır" söz konusu olan (255): Burjuva sınıfına karşı proleter azınlık. Burada söz konusu olan öznellik, "bir benliği (daha kötüsü bir üstbeni) yeniden kurmayı amaçlayan bir bütüne kapatılmış" bir öznellik değil, "kendini aynı anda pek çok gruba birden dağıtan" bir öznelliktir (Deleuze 2004: 193). Azınlık, oluşu hedefleyendir; bu bakımdan proletarya kendini "feshetmek" ister. Kavramın diğer veçhesinin, yani Marx'ın proleter sınıfı artıdeğerin sağlanması temelinde belirlemesinin yanlış olduğu anlamı-

na gelmez bu. Mesele burjuvazi ve proletarya sınıfları arasında, özdeşlik temelli sabit bir sınır tahsis etmektir; kapitalizm ise iç sınırları yerinden edip durur (Deleuze ve Guattari 1983: 255-7).

Azınlık siyasetinin en son versiyonunu Hardt ve Negri'nin siyaset felsefesinde görürüz. Negri'nin daha ilk çalışmalarında, Marx'ın "canlı emeği" Spinoza'nın çokluğuyla örtüşür; diğer yandan değer yasası da kapitalizmin canlı emeğin yaratıcılığını ele geçirmesine, canlı emeğin tekilliklerini bir ölçüm düzenine tabi kılmasına olanak sağlayan şey olarak yeniden formülleştirilir (bkz. Negri 1999). Ancak canlı emek olarak proletarya "ölçümün ötesinde" gücül bir fazlalıktır. Bu üretken fazlalık aynı zamanda bir "kurucu güç", kendine değer biçme gücüdür; yalnızca aşkın değerleri (örneğin Marx'taki değer yasası) yok etme değil, yeni değerler yaratma bakımından da yaratıcı bir kapasite sergiler. Çokluk "değerleri başka değerlere dönüştürmenin ontolojik temelidir" (Hardt ve Negri 2000: 359).

Bu bakımdan devrim fiilleşmiş iktidar dispozitiflerine veya stratejilerine (*potestas*) dahil edilemeyecek gücül bir potansiyelliği (*potentia*) imler. Çokluğun serbest praksisine içkin olan olay, kurulu gücün fiili yapılarına indirgenemez. Dolayısıyla radikal siyaset devlet ile canlı emek, yani yaşam arasında bir mücadeleyi imler. Yaşam iktidara direniştir. Devlete karşı toplumsalın olumlanmasıyla çözülemeyecek bir antagonizmadır bu, çünkü sabit bir kimliğe sahip olmayan küresel çokluk bir topluma biçim veremez; "saf potansiyel, biçimlenmemiş bir yaşam gücüdür" o (Hardt ve Negri 2004: 192). Eğer kurulu güç tekillikleri esir alıp özdeşliklere hapsederek işliyorsa, çokluk da esir alınma aygıtlarında kaybolup gitmeyi reddetmeyi, itaatten ve ölçüme katılmaktan "çıkışı" gösterir: "İtaat etme, yani özgür ol; öldürme, yani yarat; sömürme, yani müştereki kur" (Negri 2003: 258).

Önemli bir nokta bu: Kurucu gücün, yani *potentia*'nın tözü zamandır. Olay "radikal bir şekilde zamanın kıyısına, sadece ve sadece oraya konumlanır" (235). Çokluk siyaseti dolaysızca, olayın dolaysızlığında, ölçülemez olana, gücüle açılma olarak verilir. O halde devrim kairolojiktir: Salt tekrarı, kronolojik zaman akışını bozarak zamanı değiştiren "müsait andır" (2003: 142; Hardt ve Negri 2009: 165). Demek ki kurulu iktidar (devlet) ile kurucu güç (çokluk) arasındaki antagonizma temelde kronolojik (ölçülen) zaman ile kairo-

lojik (ölçülemeyen) zaman, yani "devrim zamanı" arasında bir antagonizmadır (bkz. Negri 2003: 139-59).

Devrimin amacı içkin, "mutlak bir demokrasi" kurmaktır. Hardt ve Negri burada Spinoza'yı izlerler: Demokrasi bir toplum sözleşmesine indirgenemez. İster mutlakiyetçi (Hobbes) ister demokratik (Locke) olsun, toplum sözleşmesi aşkın bir karaktere sahiptir; temsil yoluyla halkın gücünü bütünsel, mutlak ve aşkın bir mantıkla işleyen harici bir egemen iktidara aktarır (Hardt ve Negri 2000: 7). Fakat Spinozacı açıdan bakıldığında, tekilin güçleri bir egemene aktarılamaz; demokrasi dikey bir süreksizlik olarak değil, yatay bir süreklilik olarak düşünülmelidir (Albertsen 2001: 6). İçkinlik perspektifine göre yegâne mutlak egemen çokluktur.

Negatiflik Olarak Proletarya

Ne var ki Marx'ta proletarya yalnızca pozitif olanı, "canlı emeğin" yaratıcı gücünü değil, aynı zamanda komünizm fikri fiilleşmeden feshedilmeyecek bir negatifliği de gösterir (1975: 187). Proletarya burjuva toplumunun hem negatif bir sonucu hem de olumsuzlanmasıdır, "bütünlüğün bir kapanımı yerine getirmesini engelleyen şeydir, zira tam da bütünlüğün içindeki antagonizmaya işaret eder" (Kouvelakis 2003: 330-1). Mesela Badiou ve Žižek proletaryaya bu negatiflik perspektifinden yaklaşır.

Badiou'ya göre her durumun içinde belirli bir biçimde "görünmeyen" (ya da "var olmayan") bir eleman vardır. Bu bakımdan Marx'ın proletaryası, toplumsal ve ekonomik olarak var olsa da, siyasal görünüş bakımından var olmayan bir şeydir; "her şey" olabilmesi için var olan durumun tümünü değiştirmesi gereken bir "hiç"tir (Badiou 2009c: 130-5). Olay, bu var olmayan elemanın, "eksiğin" içkinliğin sürekliliğine attığı bir "kesik"ten oluşur; bu kesikle yoğun bir varoluş, bir "fazla" haline gelir (Badiou 2009b: 384).

Benzer bir şekilde, Žižek'e göre toplumsal-simgesel düzen tutarsızdır ve gerçek içkinliği dahilinde bu boşlukta konumlanır. Sonuç olarak olay, toplumsal-simgesel düzen dahilinde gerçeğin patlamasıdır. Bu bakımdan, içkinlikteki boşluk "üretici" ve "pozitif bir eksik nosyonu" içerir (2004: 61). Žižek bu pozitifliği Deleuze'ün anlam/his-olayına başvurarak dillendirir; bu anlam/his-olay hem nötr bir

sonuç hem de üretken bir yarı-nedendir. Cismani nedensellik (toplumsal-simgesel düzen) tamamlanmış olmadığına ve olay da bu düzene indirgenemediğine göre, "yarı-neden" "cismani nedenselliğin boşluğunu dolduran" "saf, aşkın bir duygulanım kapasitesidir" (27). Bu yüzden *objet petit a*'nın, yani arzunun gayri maddi nedeninin "bire bir eşdeğeridir" (*a.g.y.*). Bundan yola çıkarak Žižek, Deleuzecü varlık-oluş ikiliğini, Badiou'nun varlık-olay ikiliğinden bakarak sorunlaştırır: Varlık düzeyinde söz konusu olan "etkileşen tikellikler çokluğu"dur, buna karşılık olay "bütünleştirme/birleştirmenin temel biçimi" olarak işlev görür (28). Varlıktaki boşluk tam da siyasetin alanıdır, zira gerçek olayı toplumsal-simgesel gerçeklikten ayıran tam da bu boşluktur (ayrıca bkz. Smith 2004b: 638).

Negatiflik olarak "proletarya", mevcut toplumsal düzenin çözüldüğünü göstermektedir hâlâ. Kaybedecek hiçbir şeyi olmayan, kazanacak çok şeyi olan bir sınıf olarak proletarya, mevcut toplumsal "bağı" feshetmelidir (bkz. Badiou 2005a: 75). Nitekim proletarya proletarya ilkesini, mevcut topluma dahil edilmesini bir negatifliğe, siyasal ilkeye dönüştürür: "*Ben hiçbir şeyim ve ben her şey olmalıyım*" (Marx 1975: 185, 187). Proleter devrimin esas meselesi bizatihi proletaryanın özgürleşmesi değil de "evrensel insan özgürleşmesidir", zira bütün kölelik biçimleri proletarya ile üretim arasındaki ilişkinin biraz değiştirilmiş bir halinden başka bir şey değildir (Marx 2007: 82).

Fakat negatiflik perspektifinden, yalnızca tek bir özne var olabilir: proletarya. Antagonizma proletarya ile diğerleri arasındadır. Nitekim Badiou'ya göre burjuva sınıfı verili olan demektir, temsilin ataletidir. Bir başka deyişle, durum burjuva sınıfını kapsar. "Tek bir yer ve tek bir özne vardır. Dissimetri tabiatı itibariyle yapısaldır (Badiou 2009a: 130). "Proletaryanın" asıl düşmanı bir sınıf olarak burjuvazi değil, başlıca antagonistik gücü proletarya olan burjuva dünyanın tamamıdır.

> Neden? Çünkü proletaryanın projesi burjuvaya ters düşmek ya da burjuvanın ayağını kaydırmak değildir. Bu proje komünizmden başka bir şey değildir. Yani proletarya gibi bir şeyin kurulabileceği her yeri feshetmektir. Proletaryanın siyasal projesi, sınıfların kurulduğu mekânın yok olmasıdır. Her türlü sınıf endeksinin ortadan kalkmasıdır. (7).

Özne, bir fazla hariç hiçbir şekilde duruma nakşedilemeyendir; öznenin ölçüsü, içinde ortaya çıktığı yapının imha edilmesini ve burulmasını gerektirir (131). Proletarya işte bu yüzden yapının burulması olarak ortaya çıkar.

Saf Siyasete Karşı Proletarya

Eğer siyaset herkesin, tüm toplumun durumunu değiştirmeye yönelik bir girişimse, bir tikel ("işçi sınıfı") her zaman evrenselin ("insan") yerine geçiyor demektir. Fakat "proletarya" fiili bir kimlik olarak işçi sınıfına indirgenemez. Marx bu yüzden nesnel (fiili) bir toplumsal kategori olarak işçi sınıfı ile soyut (gücül) bir öznel pozisyon olarak işçi sınıfı, yani toplumsal negatifliği cisimleştiren "kendisi için" sınıf arasında ayrım yapar. Bu bağlamda işçi sınıfını Marksizme özel kılan, bu sınıfın bir olay mevzisindeki, tekil bir yerdeki konumudur. Ne var ki bugün "işçi sınıfının işlevi" bir bakımdan "doygunluğa ulaşmıştır": Bu sınıfın özgürleşmesinin herkesin özgürleşmesi olduğunu söyleyemeyiz artık (George 2008). Fakat sorun hâlâ aynıdır: tikelden evrensele geçmek.

Bugün, bir zamanlar "işçi" figürünün işgal ettiği yeri doldurabilecek yeni tikel adayları var ("göçmen", "mülteci", "kaçak" vb.). Bu grupların ayırt edici özelliği, içerilerek dışlanma konumunda olmasıdır; ulusal bir bütünün, ulusal proletaryanın bir parçası olsalar da, bu bütünde hiçbir hakları yoktur. Mesela "göçmenin" sahip olduğu tek şey tikel bir sosyolojik kimliktir (bkz. Rancière 1999: 118). Öte yandan, siyasal bir özneleşme süreci, var olanın "var olmayan" tarafının bir kategori olarak kendini "feshetmesine" olanak sağlayacak, bununla beraber verili bir durum dahilinde birtakım haklar kazanmaya yönelik yeniden bölüşüm mücadelesini aşan başka bir vizyon, başka bir siyaset topolojisi geliştirecektir (Badiou 2009a: 262-6). Bu bakımdan önemli olan, siyasetin tikeli, nesnel grupları *temsil ettiği* fikrinin ötesine geçmektir (Hallward 2003: 240-1).

Buradaki potansiyel sorun siyasetin "tamamen ayrıcalıklı konumu" (Badiou 2008b: 160), "mesafe koyan siyasetin" hem fiili gerçekliğe hem de ekonomiye mesafeli kalmasıdır. Ne de olsa Badiou'ya göre, sermayenin evrenselciliğine ancak siyasal bir evrenselcilik

kafa tutabilir. Dolayısıyla sınıf antagonizması yerini saf siyasete bıraktıkça, Badiou da,

> ... kapitalizmi içinde bulunduğumuz tarihsel kümelenmenin doğallaştırılmış "arka planına" havale eder: "Dünyasız" olan kapitalizm özgül bir durumun parçası değildir; tikel durumların içinden çıktığı, her şeyi kapsayan arka plandır. "Kapitalizm karşıtı" siyaset yapmak bu yüzden anlamsızdır: Siyaset her zaman tikel bir duruma, belirli faillere karşı bir müdahaledir; doğrudan nötr arka planın kendisiyle "savaşılamaz". "Kapitalizm"le değil de ABD hükümetiyle, bu hükümetin karar ve uygulamalarıyla savaşılır. (Žižek 2008b: 403)

Dolayısıyla "saf siyaset" Marksist bir siyasetten ziyade Jakoben gibi görünür, zira ekonomiyi gözardı eder; toplumsal ve siyasal ilişkilerin tamamını oluşturan aşkın bir matris gibi ele almak yerine, sınırlı bir ampirik alan, "ontik" alan muamelesi yaptığı ekonomiyi adeta ontolojinin dışına iter (bkz. Žižek 2002b: 271). Ancak "apolitik" görünüşüne rağmen siyaseti "yapılandıran ilke" ekonomidir; sermaye mantığı tikel ekonomi "alanına" dair bir olgudan ibaret değildir, tüm toplumu "üstbelirlenime" tabi tutan bir ilkedir (332). Ya da Deleuze'ün dediği gibi, "ekonomi" fiili bir kendilik değildir:

> Bu yüzden "ekonomik" asla verili değildir; daha ziyade yorumlama gerektiren, her zaman kendi fiilleşme biçimleriyle örtülü olan diferansiyel bir gücüllüğe, her zaman kendi çözüm örnekleriyle örtülü olan bir tema veya "sorunsala" işaret eder. Kısaca, ekonomik toplumsal diyalektiğin kendisidir – bir başka deyişle, verili bir toplumda ortaya konulan problemlerin bütünlüğüdür ya da o toplumun sentetik, sorunsallaştırma alanıdır. Çözümler hukuki, siyasal veya ideolojik olabilir, problemler bu çözülebilirlik alanları içinde ifade edilebilir; fakat şurası kesin: Sadece ekonomik toplumsal problemler vardır. (1994: 186)

Ekonomi aynı zamanda gücül ve içkindir, çözümlerle tanımlanmış fiili ilişkilerde yerleşiktir. Ekonomiyi ve dolayısıyla da sınıf mücadelesini sadece ampirik ve pozitif bir kategori olarak ele almak, ekonominin gücüllüğünü gözardı etmektir. Öte yandan, ekonomi gücül bir sorun olarak ele alınırsa, gücül ile fiili arasındaki dolayım belirleyici hale gelir. Ekonomi siyasetin bir uğrağına indirgendiğinde bu dolayım kaybolur. Ekonomizme yönelik saf-siyasetçi eleştiriye "o eleştirinin tam tersi", yani "*bizzat biçimi itibariyle* siyasete indirgenemez olan" ekonomi "ilave edilmelidir" (bkz. Žižek 2002b: 272).

Fakat siyasetin ekonomiye indirgenebileceği anlamına gelmez bu. İkisi de birbirine indirgenemez olan ekonomi ile siyaset arasındaki ilişki, "iki yüz veya vazo" örneğine benzer bir paralakstır: Perspektif kaymalarına ve yer değiştirmelere bağlı olarak ya iki yüz görülür ya da bir vazo; asla ikisi birden görülmez. Bu özel anlamıyla, ekonomi ile siyaset arasında hiçbir ilişki yoktur; ikisi birden "görülemez": Ya ekonomiyi ampirik bir alana indirgeyen siyasete odaklanmak tercih edilebilir, ya da siyaseti bir görünüşler tiyatrosuna indirgeyen ekonomiye odaklanmak (271-2). Bu bakımdan "sınıf mücadelesi" bir imkânsızlığı, iki düzey iç içe geçmiş olmasına rağmen bu iki düzeyi birden aynı bakış açısından kavrayabilecek bir metadilin eksikliğini belirtir (272).

Tüm toplumu üstbelirlenime tabi tutan gücül bir kendilik olarak ekonomi, toplumsalın temel antagonizması olan, tüm diğer mücadelelerin yoğunlaştığı sınıf mücadelesine tekabül eder (Dean 2006: 59-60). Fakat asla böyle, *en* temel antagonizma olarak görünmez; zira her zaman dini, etnik veya toplumsal çatışmalar gibi diğer antagonizmalarla dolayımlanır (Žižek 2008b: 286). Sınıf mücadelesi daha ziyade bir sıfır, nesnel karşılığı olmayan bir şey işlevi görür. Olsa olsa bir eksik olarak, kara delik olarak temsil edilebilir (bkz. Žižek 2000: 113-4). Nasıl ki düz anlamda orada olmasa da her sayı dizisinde bir sıfır varsa, sınıf mücadelesi de siyasal düzenin sıfır derecesidir. Sınıf mücadelesi bu bakımdan "gerçektir"; toplumsal'ın, sosyal faillerin toplumsal olanı görüş açılarını çarpıtan travmatik çekirdeğidir (Žižek 2008b: 287-8). Bu yüzden herhangi bir kimlik siyaseti biçimine indirgenemez. Aksine, sınıf mücadelesinin amacı, farkları (örneğin ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf farklarını) "daha beter" hale getirip diğer antagonizmaları "yapılandıran bir ilke" işlevi gören temel bir antagonizmaya dönüştürmektir (Žižek 2009b: 161-2). Bu nedenle sınıf mücadelesi ötekini tanımaya odaklanmaz, daha ziyade ötekini aşmaya, feshetmeye çabalar – "sınıf mücadelesi doğrudan ötekiyi fiziksel olarak imha etmeyi değilse de ötekinin toplumsal-siyasal rolünü ve işlevini hedef alır" (362). Fakat sınıf mücadelesi kendini diğer mücadelelerle, sözgelimi kültürel mücadelelerle dışavuran gizli bir meta-öz değildir. Aksine, ekonominin belirleyici yanı, antagonizmaların "ortada görünmeyen nedeni" olmasında yatar (Žižek 2008b: 290). Fakat bir antagonizma ile o antagonizma-

nın ortada görünmeyen nedeni arasındaki boşluğu ele almanın tek yolu siyasettir:

> Nitekim siyaset, "ekonomi"nin kendisinden mesafeli olmasına verilen bir addır ... ekonomi "hepsi-değil" olduğu için siyaset vardır; çünkü ekonomik "iktidarsız" ve duygusuz bir sahte nedendir... aynı zamanda yer değiştirmelerle ve farklı çarpıtma biçimleriyle diğer mücadelelerde "dışavurulan" esas çekirdektir, bu çarpıtmaları yapılandıran ilkenin ta kendisidir. (291)

O halde siyaset daha niceleri gibi bir mücadele şeklinden ziyade, "bizatihi antagonistik mücadelenin biçimsel ilkesidir" (*a.g.y.*). Bir başka deyişle, siyasetin kendine ait bir içeriği yoktur. Ekonomi, cinsellik, refah hizmetleri gibi, yaşamın belirli alanlarına dair meselelerle baş etmenin biçimsel yoludur siyaset. Siyasetin bu biçimsel veçhesi, neden her şeyin potansiyel olarak siyasal olduğunu da açıklar.

Nihayetinde, "proleter" adına sadakat ancak siyasal özneye "ad vermeye" dayanan zorunsuz bir siyasal mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkıyorsa eğer, bu ad verme de fiili, güncel kapitalizmin ve kapitalizmin çelişkilerinin analizine dayanır. Komünist hareketin koşulları sadece "şimdi var olan öncülden doğabilir" (Marx ve Engels 1998: 57). Ve bugünün fiili toplumsal meseleleri ekoloji, fikri mülkiyet, yeni teknolojik gelişmeler ve yeni dışlama biçimleridir (bkz. Žižek 2008b: 428). Ancak bu toplumsal meseleler etrafında dönen antagonizmaların aynı yoğunlukta olmaması önemlidir. İlk üçü "müşterekler" (örneğin hepimizin paylaştığı "dünya", şebekeler ile özelleştirilen ortak değerler vs.) ile ilgilidir ve bu da komünizme başvurmayı başlı başına haklı çıkarır (bkz. Hardt ve Negri 2009: 169); fakat dışarıda bırakılanları içeri dahil edilenlerden ayıran boşluk ile diğer antagonizmalar arasında nitel bir fark vardır. Burada sadece saf ve tözsüz bir öznellik olarak değil, toplumsal mekândan dışlanan bir figür olarak da "proletaryaya" atıfta bulunulur; böylece müşterekler tartışmasına eşitlikçi bir boyut kazandırılır ki bu boyut olmasa "ekoloji sürdürülebilir kalkınma sorununa, fikri mülkiyet karmaşık bir yasal zorluğa, biyogenetik ise etik meselesine döner" (Žižek 2009a: 97-98). Sonuçta antagonizmalar, dahil edilenler ile namevcut olanlar arasındaki yarığa meydan okumaksızın da ele alınabilir (98). Proletarya gibi kavramlara bu yüzden hâlâ ihtiyaç duyarız.

Bir başka deyişle, daha eski bir modeli örnek vermek gerekirse, o sağlam Komünist formüldür bu: "işçiler, yoksul çiftçiler, yurtsever küçük burjuvazi ve dürüst entelektüeller"den oluşan ittifak. Dikkat ederseniz, dört terim aynı düzeyde değildir – diğer üçü nitelenirken, işçi olduğu gibi sayılmıştır ("*yoksul* çiftçiler, *yurtsever* küçük burjuvazi ve *dürüst* entelektüeller"). Aynısı, bugünün ... antagonizmaları için de geçerlidir: Sıfır düzeyindeki antagonizma, Dışlananlar ile İçerilenler arasındaki antagonizmadır; mücadele alanının tamamını bu şekillendirir. (Žižek 2008b: 428)

6

STRATEJİ VE SARHOŞLUK

> Lenin'in maceraperest ütopyacılık ... ile kendi gerçekçiliği arasında gidip gelmesi tesadüf değildi. Bölünmüş kişiliğinin tezahürlerinden biriydi sanki: Bir taraftan vizyon sahibi ve iyice fanatik biriydi, öbür taraftan ayakları yere sağlam basıyordu. Çelişkili özelliklerin bu kombinasyonu sayesinde hem idealistlerin hem de şerefsizlerin bağlılığını kazandı. İdealistler onda kendilerini vadedilen demokrasi ve sosyalizm ülkesine götürecek bir Mesih görüyordu. Bunlar temiz kalpli olanlardı ... Fakat kalbi o kadar temiz olmayanlar da vardı ... onlar Lenin'e baktıklarında çete gibi bir siyasal topluluğun lideri olan bir deha görüyorlardı. (Nomad 1961: 320-1)

MAX NOMAD'IN *Apostles of Revolution* (Devrim Havarileri) kitabı, alışılmış Lenin övgüsünü bu sözlerle tekrarlar: iki aşırı uç arasında, yani ütopyayla sarhoş olma ile hesaplı kitaplı, araçsal akıl arasında gelgitin adı olarak Lenin. Peki siyasetin bu iki uçtan birini seçmesi mi gerekir? Ya bu ikili karşıtlık sahteyse, dolayısıyla bu sahte bir seçimse ve hakiki siyaset için bir tuzaksa? Bir başka deyişle, "ütopyacılık" ile "stratejik hesap" arasındaki ilişki bir "ayrılma" veya çatışkıya değil de olayın zamansallığı, yani *kairos*'un bünyesindeki bir çıkmaza işaret ediyorsa? Ne de olsa *kairos* çifte zorunluluğu imler; aynı anda hem karar verme hem karara tabi olmayı, hem ânı ele geçirme hem de kendini âna kaptırmayı gösterir: Bu iki boyutun ayrışmalı sentez biçiminde, birinin diğerinin üstüne çökmesine izin vermeden bir arada tutulması gerekir. Alışılmış siyasetin "kısır döngüsü" aşılmalıdır:

Her soru "kısır döngüye girer", çünkü bir bütün olarak siyasal yaşam sonsuz sayıda halkadan oluşan uçsuz bucaksız bir zincirdir. Siyasetin inceliği... verili andaki en önemli halkayı bulup onu sıkı sıkı tutmakta yatar; bu halkaya sahip olan zincirin tamamına sahip olur. (Lenin 1952: 502)

Salt tekrarın "uçsuz bucaksız zinciri" karşısında, sıçrama gibi bir risk göze alınmalı, karar verilip eyleme geçilmelidir. Hem bu sıçramayla verili durumu ortak ölçütlerle ölçmek imkânsızdır hem de bu sıçrama verili duruma içkindir; zira "karanlığa doğru körü körüne bir sıçrama değil", fiili durum ve mevcut güçler dengesinin olabildiğince isabetli stratejik analizine dayanan bir sıçramadır bu (Callinicos 2007: 26-27). Aynı nedenden ötürü, kendini bu davaya adamış devrimcilerin tutarlı ve disiplinli örgütlenmesi de gereklidir. Lenin'e göre partiyi meşrulaştıran budur. İstikrarlı bir örgütlenme olmaksızın, hiçbir hareket "sıçrama" yapamaz. Ve kitleler kendiliğinden isyanlara kaydıkça, parti de giderek daha zorunlu hale gelir, çünkü proleter hareketi sendika zihniyetinin ötesine taşıyabilir. Devrimci bir parti ekonomizm ile arasına mesafe koymalı, olabildiğince yaygın, olabildiğince kamusal hale gelmeye çalışan diğer işçi örgütlenmelerinden ayrılmalıdır. Parti eğer çarlığın istihbarat teşkilatıyla savaşabilmek istiyorsa, daha kısıtlayıcı ve daha gizli olmalıdır (bkz. Lenin 1952: 375-6, 451-3, 464-7).

Leninist bir partiyi zorunlu kılan şey tutarsızlık sorunudur: Her tikel isyan şu ya da bu şekilde "komünist değişmezlere" (mesela eşitlik talepleri veya özel mülkiyet ve devlet eleştirileri) atıfta bulunsa da, devrim için yeterli değildir. Önemli olan, dağınık isyanlar arasında bir rezonansın oluşması, bu isyanların birbirini yankılamasıdır. Ancak parti basit bir birleşme aracından ibaret değildir. *Komünist Manifesto*'da yazdıklarına bakılırsa, nasıl ki Marx ve Engels'e göre Komünist parti bir sınıfı temsil eden bir "bağ"dan ziyade proletaryanın toplumdaki "fazla" konumunun bağsız çokluğunu "sınırlamaya" çalışan hareketli bir platformsa, Lenin'e göre de parti Bolşevikleri birleştiren nihai bir bağ falan değildir – daha ziyade "türlü türlü kamusal anlaşmazlık, tartışma ve fraksiyon yüzünden darmaduman olmuş bir koalisyondur" (Badiou 2005a: 74-75).

Böyle bir örgütlenme için belirleyici olan, kitle isyanı ile elit kumpasları arasındaki karşılıklı ilişkidir (Troçki 1967, c. III: 159-64). Bir yandan, rejim ancak kitlesel ayaklanma yoluyla mağlup edi-

lebilir. Salt kumpas, zafer kazansa bile, iktidar ilişkilerini kati surette değiştiremez. Bu yüzden Lenin, sözgelimi bireysel terör mantığını kesinkes reddeder. Fakat diğer yandan, devrim ayaklanmaya indirgenemez. Birileri tarafından alaşağı edilmediği sürece, kriz zamanlarında bile kendi kendine düşmeyen eski yönetimi parçalayacak (ya da yerinden edecek) kadar güçlü bir özne de olmalıdır (Lenin 1964: 214). İktidarı ele geçirmek için, ayaklanmaya isyanları siyasallaştırmaya çalışan, "körü körüne şiddeti" siyasal fiillere dönüştüren bir strateji ve örgüt ilave edilmelidir (bkz. Žižek 2002b: 225; Dean 2006: 194). Bu bakımdan Lenin'in zamansal stratejisi, ânı ele geçirmeye hazır olmaya, "hangi olay ortaya çıkarsa çıksın ona göre eyleme geçmeye hazır olma haline" dayanır (Bensaïd 2007: 159).

Diğer taraftan Lenin'de *kairos*'un bu boyutu, yani karar almaya hazır olma haliyle beraber mutlak bir kararlaştırılmışlık vardır. Nisan Tezleri'ni düşünelim mesela: Lenin burada Rusya parlamenter demokrasisinin dağılmasını savunur, yurtseverlikle Rusya'nın Almanya ve Avusturya ile "emperyalist" bir savaşa girmesini desteklemeyi reddeder, bunun yerine militan bir Enternasyonal kurulmasını önerir. En önemlisi, Rusya'nın durumunu iktidarın işçi sınıfı ve çiftçilere aktarılmasına elverişli bir durum olarak resmeder: "Bütün İktidar Sovyetlere". Bu tezler Tauride Sarayı'nda sunuldukları zaman Lenin'i popüler biri yapmamıştır elbette:

> Orada bulunanların çoğunda şok etkisi yaratmıştı bu; yalnızca Bolşevik pozisyonu reddetmekle kalmıyor, Marksizmin kendisini de reddediyordu. Sosyalist devrimin sırası olmadığını, zamanın burjuva demokratik devrim zamanı olduğunu "herkes" biliyordu. Lenin'in tezleri bir anarşizm beyanı, Marksizme yakışmayacak bir maceraperestlikti. Menşevik'in biri "ama bunlar saçmalık" diye bağırdı, "deli saçması". Diğerleri, Lenin'in Rusya'daki gerçek koşullardan bihaber olduğuna emindi artık ... Menşevik liderleri, zafer kazanmışçasına, bu adamın siyaseten ölü olduğu sonucuna varmıştı. (Ulam 1965: 432)

Ulaşılabilir hedefler için, mesela daha iyi toplumsal yasalar, daha yüksek ücretler ve demokratik haklar için mücadele edip devrime daha uygun zamanı beklemek, özellikle de savaş zamanı, daha "gerçekçi" değil midir? Fakat Lenin "her zaman siyasal düşünmektedir" ve Lenin'i eleştirenlerin onda "takıntı" gibi gördüğü, "itici ve insanlıkdışı" (Jameson 2007: 62-63) bulduğu şey de budur. Lenin'in siya-

sal düşüncesini "insanlıkdışı" kılan şey tam da yeniliğe mutlak anlamda açık olması, devrim hevesidir: An tarafından şekillendirilmeye istekli olması, sarhoş olup kendinden geçmesi, keza ânı ele geçirme istemidir. Böyle bir kairolojik çifte fiil "deli saçması" gibi görünüyorsa, bunun nedeni fiili sonuçlara dair bir "garanti" aramaması ve büyük Öteki'nin, yani "nesnel" olgulara göndermelerin ardına saklanmamasıdır. Leninist kairoloji fiili yerine getirme korkusuna dayanan, bu yüzden siyaseti pragmatik ayarlamalara, "gerçekçi" tavizlere ve menfaat müzakerelerine indirgeyen oportünizmi aşar (Žižek 2002a: 8).

Burada iki devrim modeli, birbiriyle bağdaşmayan iki devrim mantığı vardır: tarihsel evrimin zorunluğuna göre "uygun zamanı gelince" devrimin patlayacağı o nihai krizi, olgunlaşmış teleolojik ânı bekleyenler; devrimin "uygun zamanı" olmadığının farkına varıp devrimci şansı tarihin "normal" gelişimindeki dolambaçlarda ortaya çıkan ve buralarda ele geçirilmesi gereken bir şey olarak algılayanlar. Lenin iradeci bir "öznelci" değildir – istisnanın (1917'de Rusya'daki gibi olağandışı şartların) kaidenin altını oymak için bir yol sunduğunu savunur. (10)

Proletarya diğerleri gibi tikel bir sınıf değil de bir sınıf-olmayan, yani toplumsal yapıya asimile edilemeyecek bir tekillik olduğuna ve dolayısıyla evrensel sınıf haline geldiğine göre, bu evrensellik de ancak normallik, yani tikellerin sıradan düzeninin "kısır döngüsü" altüst olduğu takdirde ortaya çıkabilir. Bu bakımdan "normal" devrim diye bir şey yoktur; her devrimin temeli istisnadır (Žižek 2002b: 298). Fransız Devrimi yaşanmıştır çünkü Fransızlar "normal" yoldan gitmemiş, İngilizlerin kapitalist gelişme yolunu izlememiştir; aynı şekilde Rus Devrimi de Marx'ın "normal" olarak gördüğü yola, yani sosyalizme geçişi ancak tamamen sanayileşmiş bir ülkenin gerçekleştirebileceği düşüncesine bir istisna oluşturmuştur (*a.g.y.*). Bu şekilde anlaşıldığında istisna, "belirlenmiş bir tarihten evvel ortada ne varsa onu benimsemeye olanak sağlar, daha doğrusu mecbur bırakır; bir dizi ara safhayı atlar" (Troçki 1967, c. I: 22). Safhaları atlama imkânı, Lenin'in "tarihi ittirme" arzusunun çekirdeğiydi (bkz. Ulam 1965: 323).

Paradoksal bir biçimde Lenin tam da Marx'ı olduğu gibi almadığı, ona "ihanet ettiği" için Marksist devrimi fiilleştirebilmiştir (Žižek 2002b: 315). Ne de olsa teori ancak bir yerinden etmeyle "tek-

rarlanabilir"; tekrar hep bir fark, orijinal fikrin koşullarını değiştiren, terimlerini ve koordinatlarını yeniden tanımlayan yeni bir şey üretir. Nitekim Marx'ı tekrarlamak ancak "teorisini özgün bağlamından koparıp başka bir tarihsel âna dikmek, dolayısıyla da etkili bir biçimde evrenselleştirmek" anlamına gelebilir (Budgen ve diğ. 2007: 2-3). Lenin bu bakımdan özgün önermeler, "Leninist önermeler" üretmiştir (Deleuze 2006: 279). Lenin'in "Sloganlar Üzerine" başlıklı kitapçığındaki şu pasajı ele alalım:

> Bunun örneklerine çok rastlanır: Tarih keskin bir dönüş yaptığında, ilerici partiler bile bir süreliğine yeni duruma ayak uyduramamış, eskiden doğru olmakla beraber artık tüm anlamını yitirmiş bulunan sloganları tekrarlamışlardır – tarihin bu dönüşü "ansızın" yapması gibi, bu anlam yitimi de "ansızın" olmuştur. Tüm devlet iktidarını Sovyetler'e aktarmaya çağıran sloganda da benzer bir şey nüksediyor sanki. O slogan devrimimizin bir evresi için –27 Şubat'tan 4 Temmuz'a diyelim– doğruydu, fakat bu evre kati surette geçmişte kaldı. Slogan da artık doğru değil. Bu anlaşılmazsa, günümüzün acil meseleleri hakkında herhangi bir şey anlamak mümkün olmayacak. Her tikel slogan, belirli bir siyasal durumun spesifik niteliklerinin bütününden tümdengelim yoluyla elde edilmelidir. Ve 4 Temmuz sonrası Rusya'daki siyasal durum, 27 Şubat ile 4 Temmuz arasındaki durumdan kökten farklıdır. (1974: 185-6)

Lenin'e göre doğru slogan, ânı tespit ederek belirleyici görevi adlandırabilen, durumun analizini yoğunlaştıran slogandır (bkz. Lecercle 2007: 276-7). Bu analiz her zaman ampirik ve somut bir durumun analizidir. Ama aynı zamanda da performatif bir önermedir; cisimleşmemiş bir dönüşümü oluşturur. Mesela Marx ve Engels'in "Dünyanın bütün işçileri, birleşin!" sloganı proletarya henüz bir beden değilken kitleleri damıtıp bir "sınıf" çıkarır. Aynı mantığı tekrarlayan Leninist önerme de proleter "sınıfı" damıtıp bir "parti" çıkarır (Deleuze ve Guattari 1987: 100).

Öyleyse, Marx'ı tekrar etmek Marx'a düz anlamda "geri dönmek" değilse eğer, Lenin'i tekrar etmek de Lenin'e geri dönmek olamaz. Tekrar etmek, böyle bir geri dönüşün imkânsız olduğunu, Leninist dizinin sona erdiğini, Lenin'in devrim problemine bulduğu tikel çözümün "başarısız olduğunu", hatta "korkunç bir başarısızlıkla sonuçlandığını" kabul etmektir (Žižek 2002b: 310). Peki bu "başarısızlık" nasıl meydana gelmiştir?

Stalinizm Olarak Karşı-Devrim

> Bir halk ayaklanması, doğası itibariyle içgüdüsel, kaotik ve yıkıcıdır ... Kitleler kendilerini feda etmeye çoktan hazırdır; onları ölümcül ve yabani bir sürüye dönüştüren de budur ... Kriz anlarında, kendilerini korumak veya zafer kazanmak için kendi evlerini ve mahallelerini yakmakta tereddüt etmeyeceklerdir; mülk zaten ezenlere ait olduğu için, mülkü imha etme tutkusunun önünde caydırıcı bir engel yoktur. Doğrudur, bu negatif tutku devrimci davayı zirveye çıkarmak için yeterli değildir; fakat bu tutku olmaksızın devrim de imkânsız olurdu. Devrim geniş çaplı, yaygın yıkımı gerektirir; verimli ve onarıcı bir şiddettir bu, zira yeni dünyalar sadece ve sadece bu yolla doğar. (Bakunin 1973: 334)

Her radikal politikanın görevi, der Benjamin, "sarhoşluğun gücünü devrime kazanmak", "Bakunin'den beri" Avrupa'da eksik olan bu gücü devrime kazanmak olmalıdır (1979d: 236). Zira gerçeklik "*Komünist Manifesto*'da istenen ölçüde" kendini aşacak ise, boşalma deneyimi kaçınılmazdır (239). Pragmatik hesaplar alanının ötesine geçip "isyanı devrime bağlayabilecek" siyaset, sarhoşluğu kaldırabilecek "şairane bir siyaset"tir (237). Öyleyse stratejik düşünce bir sarhoşluğa bağlanmalıdır; dini bir tecrübe ("kitlelerin afyonu") değil, materyalist bağlamda meydana gelen "dindışı bir parıltı" olan sarhoşluğa (227).

Diğer bir deyişle, her hakiki siyasal müdahale *kairos*'un iki boyutunu, yani strateji ve sarhoşluğu "dokur gibi" birleştirebilmelidir: "Marx'ta nefretin gücü. İşçi sınıfının kavgacılığı. Devrimci yıkımı Kurtuluş fikrine bağlamak (Neçayev, *Ecinniler*)" (Benjamin, aktaran Löwy 1993: 153). Ecinni Marx; Neçayev ile Marx. Neçayev'de Benjamin'i büyüleyen şey tam da bu sarhoşluk unsurudur. Ne de olsa "Devrim İlmihali" devrimciyi kişisel menfaat gözetmeyen, mülkü, adı olmayan bir mecnun olarak tanımlar: "Devrimcinin aklı fikri devrimdedir, devrimden başka bir tutkusu yoktur." Devrimci, toplumsal düzenin temsil ettiği her bağın "düşmanıdır"; "bu bağlarla" –birer suretten ibaret gördüğü yasalar, ahlak, gelenek ve göreneklerle– yaşamaya devam etmesinin tek nedeni onları "yok etme" hedefidir. "Bildiği tek bir bilim vardır, o da yok etme bilimidir." Ve "kamu-

oyunu hor görür" – onun mantığı diyaloğa ihtiyaç duymaz (Neçayev 1869). Neçayev'in düşüncesindeki tek değişmez, yani devrimci olma kararı kendine gönderme yapan, kendine yeten bir düsturdur; dışsal bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duymaz. Bu mantığın erimini hiçbir hedef, teleolojik amaç veya etik-pratik koşul sınırlayamaz; bu mantığa göre, devrime hizmet eden ne olursa olsun etiktir. Kısacası, Neçayev'in fiili toplumla tüm mümkün "ilişkileri" olumsuzlayan ve bunu hiç taviz vermeden yapan "devrimcisi", devlet ile arasına mutlak bir mesafe koymayı hedefler.

Fakat *kairos* hem ele geçirmek hem de kendini kaptırmak anlamına geldiğine göre, farkına bile varmadan bu iki taraftan birine de kayılabilir: kendini âna kaptırmadan ânı ele geçirmeyi denemek veya ânı ele geçirmeye yönelik bir strateji olmadan kendini âna kaptırmak. *Kairos*'un bu iki kusurunun birçok varyasyonu vardır. Ve bu varyasyonlar, başka başka karşı-devrim dizilerini tanımlar.

Stratejik hesaplama olarak *kairos* ile başlayalım: Egemenlik meselesine bağlıdır bu. Eğer modernlik-öncesinde karşı-isyan egemenliğin kurulmasına yol açıyorsa (bkz. 2. Bölüm), devrim fikri de egemenlik sorununa verilen modern yanıttır. Modern bir fikir olarak devrim fikrinin neden egemenlik odaklı olduğunu, neden egemenlikten büyülendiğini de açıklar bu. Radikal siyasetin fay hatlarından biri, egemenliksiz bir devrimin mümkün olup olmadığı sorusudur. Bu soru geçerlidir çünkü bilhassa Leninist model devrim sorununu bir karşı-güç olarak, karşı çıktığı devlet iktidarını büyük ölçüde andıran öncü parti olarak ele alır. Ve Stalinizm ile birlikte de parti bir egemenlik aygıtına dönüşerek devrim fikrini paranteze alır.

Ancak yalnızca dış etmenler temelinde meydana gelmemiştir bu. Söz konusu etmenler Leninist partiye içseldir. Bu bakımdan, siyasal kariyerinin farklı dönemlerinin ortak noktaklarından biri, Lenin'in devrimci ayaklanmalar ile fiili hedefleri arasında bir yarığın, boşluğun baki olduğuna inanmasıdır. Bu boşluk,

> ... yüce bir coşkudaki imgesel özgürlük patlaması, "her şeyin mümkün" göründüğü o büyülü evrensel dayanışma ânı olarak devrim ile, bu coşkulu patlamanın bizzat toplum denen binanın ataletinde iz bırakması için gereken toplumsal yeniden inşanın ağır işi arasındaki boşluktur. (Žižek 2002a: 7)

Fakat "olay" ile "iş" arasındaki bu ayrım eski bir sorunu, devrimin bağıntılı veçhelerini aşamacı bir modelle karıştırma sorununu yeniden üretir (Raunig 2007: 39). Bu modelin merkezinde kendiliğindenlik ile merkeziyetçilik arasındaki ayrım yatar. Parti modeli kendiliğindenliği ilk aşamaya yerleştirir, fakat böyle yapmasının tek nedeni bir sonraki aşamada merkeziyetçiliği olmazsa olmaz sayabilmektir. Radikal siyasetin bir orada bir burada gerçekleşen yerel mücadeleler temelinde ortaya çıkamayacağı açık olsa bile, kendiliğindenlik ile merkeziyetçiliğin hiyerarşik bir şekilde birleştirilmesine dair bir sorun belirir. Leninist parti böyle bir anda kurucu gücün değil kurulu iktidarın parçası olmaya meyleder; bu da devlet odaklı olmayan pratiklerin, mesela sovyetler, konseyler, özyönetimler, vb.'nin dışlanmasına yol açar (bkz. Raunig 2007: 30-31). Bu bakımdan Leninist model "tarihsel nedensellikte gerçek bir kırılma" gerçekleştirmiş olsa da, bunun bedeli "bir zamanlar gizli faaliyetler yürüten mütevazı bir grup olan partinin her şeyi yönetecek... kitlelerin yerine geçecek bir Devlet aygıtı embriyosuna dönmesi" olur (Deleuze 2004: 197). Leninizmin aslında, çekirdeğinde totaliter bir ideoloji olduğu anlamına gelmez bu. Fakat –Troçki'nin sık sık tekrarladığı iddiasına, Stalinizmin Leninizm ile alakası olmayan dışsal bir sapma olduğu iddiasına karşın– Stalinizmin Leninist modelin içten saptırılması olduğu anlamına gelir (Žižek 2007d: 74-75). Karşıdevrim dispozitifine evirildiyse eğer, esasen içsel nedenlerden ötürü böyle olmuştur.

Burada da mesele devrimin kendi geçmişiyle, tekrarla ilişkisidir. Eğer devrim tanımı itibariyle tekrar ise, Stalinizm de Leninizmin başarısız bir tekrarıdır. Stalin döneminde bizzat devrim kavramının sefaleti göz önünde bulundurulursa eğer, açıkça görülür bu. Leninizmde "devrim" *objet petit a* rolü oynar, durumun toplumsal-simgesel gerçeklikte temsil edilemeyen bir fazlasıdır; yani bildiği farz edilen bir özneye, büyük Ötekiye atıfta bulunur; açık uçlu bir durumdur, risk almayı gerektiren bir gayrettir, sonunda başarılı olup olmayacağı belli değildir (Dean 2006: 90).

Leninizmin tavrı sıçrama yapmaya, kendini durumun paradoksuna atmaya, fırsatı yakalayıp *müdahale etmeye* yönelik bir tavırdı; durum "olgunlaşmamış" olsa bile riske girmeye yönelikti, zira şöyle bir iddiası vardı: *Bu "olgunlaşmamış" müdahale bizzat güçlerin "nesnel" ilişkisini, başlangıçta*

durumu "olgunlaşmamış" gibi gösteren bu ilişkiyi kökten değiştirecek – bize durumun "olgunlaşmamış" olduğunu düşündüren standardın kendisinin altını oyacaktır. (Žižek 2001a: 114)

Stalinizmde ise hakikat "nesneldir", öznel olarak başlatılan partizan bir hakikat değil. Stalinizm bir nesnellik iddiası, büyük Ötekide, tarihin evrensel yasalarında bir güvence arzusudur. Leninist parti bir yarığın olduğunu, devrim arzusunun nesnel bilgide temellenemeyeceğini bilir. Bu yüzden devrimi ancak tedricilikten bir kopuş olarak anlayabilir. "Sıçrama olmadan tedricilik hiçbir şeyi açıklamaz. Sıçrama! Sıçrama! Sıçrama!" (Lenin, aktaran Bensaïd 2007: 159) Stalinist parti bu boşluğu fantaziyle, partinin arzu nesnesini *gerçekten* bildiği, eylemlerinin temelinde tarih yasalarının nesnel bilgisi olduğu yanılsamasıyla doldurur ve "kurucu sıçramayı çizgisel bir hikâyeye" dönüştürür (Zupančič 2008: 169). Stalinizm bu bakımdan komik tekrardır, "gerçekçi sağduyuya geri dönüştür" (Žižek 2002a: 5).

Stalin dönemi tüm kültürel deneylere toptan ve amansız bir yasak getirmiş, artık "sosyalist gerçekçilik" adı verilen küçük burjuva sağduyusunu hâkim kültürel ifade biçimi mertebesine yükseltmiştir ... "Sosyalist gerçekçilik" kültürü vasat zevk kültürüdür ve vasat alışılmamış, yeni, sıradışı, ütopik olandan tiksinmeye ve onun kökünü kurutmaya meyillidir. (Bauman 1976: 85)

Sağduyuya sardıkça, insan gerçek tekrardan kaçmak için daha çok tekrar etmeye başlar. Göstermelik duruşmaları ele alalım. Stalinist parti nesnel hakikati (kapitalizmin özünü, tarihin gelişmesini, devrim koşullarını, vb.) cisimleştirdiğine göre, hata yapamaz demektir. Zaten duruşmaların sonucu her zaman önceden biliniyordu ve bu da duruşmaların komedi gibi görünmesine neden oluyordu. Duruşmalarda, masum olduğunu iddia etmek bile temel bir suçtu, yani kendi menfaatlerini partinin menfaatlerinden üstte tutmakla aynı kapıya çıkıyordu. Yoldaş dediğin "öznel olarak" suçsuz olsa bile, kendini parti için feda ederdi. Masum olduğunu iddia etmek sadakat eksikliğini, dolayısıyla da suçu gösteriyordu. O halde, terörler komedyası olarak Stalinist salt tekrar tek bir temel olguyu saklamaya çalışmıştır: devrimin içten saptırılmasını, "suçu itiraf etmenin asıl suçu gizlediği" bir süreci, partinin kendisinin devrime ihanetini (Žižek 2009b: 287; ayrıca bkz. 2001a: 128-9).

Bu bağlamda, Lenin devrimden hem önce hem de sonra, partisinin örgütlü terör anlamına geldiğini, örgütlü şiddetin devrim zamanlarında zorunlu olduğunu birkaç kez açıkça kabul etmiştir (örneğin bkz. Lenin 1965). Fakat Stalinist terör hep gizli kalmış, "resmi kamusal söylemin alenen kabul edilmeyen müstehcen ve puslu eklentisi" işlevi görmüştür (Žižek 2002b: 261-2). Bu müstehcenlik Stalinizm ile Nazizm arasında bir paralelliğe işaret eder. Hem kampları hem de Gulagları mümkün kılan, bunların ayakta kalmasını sağlayan kişilerin kendilerini müstehcen bir üstben figürünün araçları olarak görmüş olmalarıdır.

Ne var ki Stalinizm Nazizm değildir. Bir kere hakikat Stalinizmde nesnelken, Nazizmde öznel olarak temellenir. Stalinizmde hakikat en azından ilke olarak herkese açıktır, yani Tarihin nesnel ve evrensel kurallarını herkes öğrenebilir, Nazizmde ise hakikat bir kimliğin, Ari ırkın bir niteliği olarak görülür. Bu yüzden Nazizmde göstermelik duruşmalar yoktur. Mitik Ari içgörüye sadece Almanlar erişebildiğinden, bunu Yahudilerin de görmesini sağlamaya çalışmanın âlemi yoktur. Göstermelik duruşmalarda zanlı "kamusal alanda aşağılanışına kendisi de katılmak, aktif olarak kendi haysiyetinden vazgeçmek zorundayken", *Muselmann* her türlü içsellikten mahrum bir yaşayan ölüye indirgenmiştir (Žižek 2001a: 87-88).

Nesnelliğe saplantılı olması, hakikati bilgiye ve gücülü de fiiliye indirgemesi Stalinizmi Nazizmden ayırmakla kalmaz, tekinsiz bir şekilde günümüz demokratik materyalizmine de yaklaştırır. İki ideoloji de toplumsal bağı ele alırken "nesnelliğe" odaklanır ve "nötr" bilgi pozisyonundan konuşur, gerçekten siyasal olanı sunar (bkz. 139). İkisi de kendi toplumlarını eskatoloji çerçevesinde, "tarihin sonu" olarak resmeder (bu "son" ilk örnekte komünizmdir, ikincisinde ise liberal demokrasi). İkisi de siyasetin radikal ve ütopyacı boyutunun inkârına dayanır, verili gerçekliği yegâne gerçeklik olarak resmederek radikal siyaseti arka plana iter. Ve ikisinde de, pasifleştirilmiş ve apolitikleştirilmiş bir topluma tutku katmanın geriye kalan tek yolu korku siyasetiymiş gibi görünür (Žižek 2008a: 34): iki korku toplumu; biri Stalinist, diğeri de demokratik materyalist; ikisinde de kendine has bir terör komedisi (Stalinist şimdi için ayrıca bkz. II. Arasöz).

Faşist Sarhoşluk

Eğer egemenlik modernlik öncesi isyana bir karşılık olarak icat edildiyse, devrim de egemenliğe verilen modern karşılıksa, faşizm egemenliğin modernlikteki radikal yeniden tezahürüdür. Bu yüzden "kaosu" bitirip düzeni tesis eden bir Efendi, bir *Führer* imgesinde kendini inşa etmesi gerekir. Faşizm bu inşada yaşamı biyopolitik bir mesele olarak ele alır. Ancak faşizm aynı zamanda bir ölüm siyasetidir. Örneğin Naziler, Ari ırktan olanlar için bir *Lebensraum* (yaşam alanı) açmayı denemekle kalmamış, insandan saymadıkları kurbanları için de bir *Todesraum* (ölüm alanı) açmıştır. En uç noktası cinayet olan bu insanlıkdışı muamelenin en somut örneği kamplardır. Neden ama? Bu noktada, her rasyonel açıklama kaçınılmaz olarak yanıltıcıdır, zira faşizmi başka bir şeyin aracı olarak görmek anlamına gelecektir (bkz. Agamben 1999c: 31-32). Kampların en rahatsız edici tarafı, "faydacılık-karşıtı işlevidir" (Arendt 1994: 233).

Kurban etme burada din ile faşizm arasında bir paralellik kurmayı sağlar. Faşizm yeni bir din olmayı arzulayan, mükemmel topluluğu, kendi kendine gönderme yapan egemenlik imgesinde dünyada cenneti yaratmayı arzulayan bir ideolojidir. Bu yüzden onlarca insana çekici gelir: Ne de olsa "karanlık tanrılara bir kurban nesnesi sunmak, bir öznenin kolay kolay direnemeyeceği, korkunç bir büyünün etkisindeymiş gibi kendini kaptıracağı bir şeydir" (Lacan 1994: 275). Fakat faşizme "gerçekçi" bir yaklaşım kurban etme öğesini kavrayamaz. Nasıl ki *kairos*'un yerine sadece stratejik/hesaplı bir akıl görüyorsa, örneğin Lenin'e oportünist diyorsa, faşizmdeki arzu öğesini de algılayamayacaktır. Fakat "Nasyonal Sosyalist Devlet'te yankı bulmaya başlamadan *önce*" faşizm de bir arzudur, bilinçdışı, köksap-benzeri bir harekettir (Deleuze ve Guattari 1987: 214-5); sarhoş olma, kendini olaya kaptırma arzusudur. Fakat bu meseleyi bu noktada bırakamayız, zira farklı arzu biçimleri vardır. Sarhoşluk arzusunun faşizmde nasıl işlediğini tespit etmeliyiz. Çünkü faşizm arzusu "bizzat baskı görmeyi arzulayan" bir arzudur (215). Faşizm "tahakküm altına alan ve sömüren şeyin ta kendisini arzulamaktır" (Foucault 1983: xiii). Bu yüzden faşizm en nihayetinde bir ölüm hattı, "yıkım, düpedüz ilga etme hattı, ilga etme arzusudur" (Deleuze ve Guattari 1987: 229).

Faşizm "karanlık" bir din olarak işlev görse de, dinle arasında temel bir fark vardır. Bu farkı aydınlatmak için Kierkegaard'a dönelim. İbrahim Kierkegaard'ın inanç kahramanıdır, çünkü kendi oğlunu kurban etmek gibi delice bir fiile razı olur, inancın özünü örnekler ve Tanrı'nın otoritesinin yüceliğini doğrular. Ne var ki İbrahim Tanrı'nın isteğini anlamış gibi görünmez. Tanrı ne İbrahim'i ikna etmeye çalışır ne de onunla uzlaşmaya: Tanrı talep eder, İbrahim de itaat. İbrahim'in kurban etme fiili –aradaki mesafeyi yok etmeksizin– dünyevi ile ilahi, fiili ile gücül arasında "köprü kurar". İbrahim'in inancı, Tanrı'nın varlığından emin olduğunu gösterir. Fakat Tanrı'nın var olduğunu bilse de, bu bilgi kısmi kalır; belirsizlik de kesinlikle zorunludur. Bu nedenle Kierkegaard'm inancı "korku ve titreme"yi içerir; bunlar olmazsa müminler mekanik bir evrendeki kuklalar derekesine düşecektir (1962: 7, 111). Dolayısıyla inanç, beşeri ile ilahi arasında ancak geçici bir "köprü kurabilir", inancı devamlı tekrar tekrar doğrulamak gerekir (51-62). Buna karşılık Nazi terörü tam da ilahi âlem ile dünyevi âlem arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Nazi, Tanrı'nın iradesine doğrudan eriştiğinden emindir, kendisini Tanrı iradesinin bir aracı olarak algılar. O halde fiili ile gücül arasındaki boşluk artık dolayımlanmamakta, katedilmektedir, zira ikisi de aynı sürekliliğin öğelerine indirgenmiştir. Bu bakımdan, faşizmin libidinal ekonomisini anlamanın yolu keyiften, daha özel olarak da "görevini yapmaktan", yani bir üstben figürüne istinaden kendi kendini araçsallaştırmaktan alınan sadist keyiften geçer.

> Bu durumun müstehcen *jouissance*'ını üreten, yaptığım şeye rağmen kendimi suçsuz saymamdır: Bundan sorumlu olmadığımı, sadece Öteki'nin İradesine aracılık ettiğimi düşünerek başkalarına acı çektirebilirim – oh ne âlâ. (Žižek 2001a: 112)

Faşizm böyle müstehcen bir keyfi cisimleştirdiği için, kötülüğü hem Arendt'in dediği gibi "sıradandır" hem de sadistçe bir kötülüktür. Ne var ki iki örnekte de kesin ve nesnel bir faşizm tanımı sunmak mümkün değildir. Faşizmin anlamına ancak paradokslar ve bilmecelerle yaklaşılabilir. Kamplar hakkında muhteşem bir film olan *Hayat Güzeldir* (1997) bu yüzden faşizmi bilmecelerle tanımlar. Filmdeki en ilginç bilmece, sonuncusudur: "Şişman mı şişman, çirkin mi çirkinim. Aslında sapsarıyım. Neredesin diye sorarsan 'vak vak vak' de-

rim. Yürürken kakamı yaparım. Bil bakalım ben kimim." Fakat bilmeceyi soran Nazi doktor Lessing cevabın ördek olmadığını baştan söyler. Bilmece gerçekten de çözümsüzdür, nesnel olarak doğru cevap imkânını içermeyen bir "karşı-bilmecedir". Eğer bir cevap bulmaya çalışılırsa, ya bilmecenin tek bir doğru cevabı olması gerektiği şeklindeki kural ihlal edilir ya da doğru cevap doğrulanamaz (Siporin 2002: 350).

Bu bakımdan, Yahudi soykırımı tarifsizdir; dilin sınırı, temsil edilemez olandır. Fakat tarifsizliği Yahudi soykırımı hakkında konuşmanın bir tabu olması gerektiği anlamına gelmez. Nasıl ki tarihe indirgemek, "normalleştirmek" Yahudi soykırımı bilmecesine bir çözüm değilse, kutsallaştırmak da eleştirel düşünceyi imkânsız kılar. Ki Nazilerin istediği de sonuçta budur (bkz. Agamben 1999c). Demek ki paradoksal görev tarifsiz olan hakkında konuşmak, tanıklığın çıkmazlarla dolu olmasını egemen istisnaya direnebilecek radikal bir etik için başlangıç noktası yapmaktır. Biyopolitik söz konusu olduğunda, kategorik etik yeterli değildir nihayetinde. Buradaki kritik soru etik duruşun içeriğinden ziyade öncelikle kimin etik kaygıya değer bir özne sayıldığına karar vermektir; birtakım hakların içeriği değil, haklara sahip olma hakkıdır.

Peki etikten şimdinin siyasal eleştirisine, Yahudi soykırımından günümüz faşizmine nasıl geçeriz? Ne de olsa günümüz faşizmi, kelime bir tabu gibi işlediği için, adeta tarifsizdir. Faşist gibi konuşup davranan onlarca insan var, yine de onlara faşist denmiyor. Neden? Muhtemelen birçok insan, siyasal bir grup Nazilerin ideolojik aksiyomlarını ve eylemlerini tek tek, aynı ampirik düzende birebir tekrarlamadığı sürece, onlara Nazi diyemeyeceğimizi sanıyor. Faşizm nihai olarak Nazizm diye tanımlanmış sanki. Bunun tüyler ürpertici sonucu şu: Buna göre faşizm diye bir şey yoktur artık ya da faşizm ancak aşırı, arkaik bir fenomen olarak vardır.

Peki faşizmi Hitler'in ya da Mussolini'nin faşizmi gibi fiili biçimlerine indirgenemeyecek yaratıcı bir fikir olarak ele alırsak? Faşizm de komünizm veya kapitalizm gibi, kendini farklı zaman ve mekânlarda farklı yollarla dışavuran türeyimsel bir fikirdir. Yukarıdaki bilmece bu bakımdan da çözümsüzdür: Faşizm kendini somut "çözümlerde" tamamen fiilleştiremeyen, "gücül", metafizik bir problemdir. Dolayısıyla sonsuz bir repertuarı vardır adeta. Ve eğer fa-

şizm Nazizme indirgenemezse, faşizmin bugünkü permütasyonlarını; tam tersi oluyormuş gibi görünse de, faşizmin aslında tekrar tekrar dirildiğini görmek gerekir.

Bu yüzden faşizmi Arendt'in yaptığı gibi (1973) "totaliter bir ideolojiye" indirgememek önemlidir. Bir kere bu kategoriye sokulan farklı ideolojiler, mesela komünizm ile faşizm arasında önemli farklar vardır: Komünizm kapitalist toplumdaki temel antagonizmayı, yani sınıf mücadelesini bir siyasal olay gayesiyle radikalleştirirken, faşizm bu temel antagonizmayı reddedip yerine ırkı koyar. Komünizm temel antagonizmayı sınıf çerçevesinde tanımlarken, faşist antagonizma ırklar veya milletler arasında gibi görünür. Komünizmde "yeni", yaratılması gereken, gelecek olan bir şeydir ve dolayısıyla "tüm kategorileştirmelere direnir"; fakat faşizm halihazırda verili bir kimliği ırk, ulus, kan, toprak biçiminde "yeniden tesis etmeye" çalışır (Badiou 2007b: 16). Sonuçta kapitalizmi eleştirse de, ekonomiyi siyasete tabi kılsa da faşizm, "kapitalizmin bünyesi gereği kendi kendini olumsuzlamasıdır", "aslında hiçbir şeyi değiştirmeksizin bir şeyleri değiştirmeye" yönelik nafile bir çabadır (Žižek 1991: 186). Dolayısıyla komünizm ile faşizm arasındaki fark en nihayetinde devrim ile karşı-devrim arasındaki farktır. "Totalitarizm" kavramı bu siyasal farkı arka plana ittiği sürece apolitik bir kavramdır ve bu kavramın önvarsayımı olan ideolojik uzam da liberal demokrasiyi sorgusuz sualsiz kabul eder (Žižek 2001a: 3).

Weberci Şantaj

Neçayev'e dönecek olursak, doğrudur, onun devrimci figürü "yıkıcı bir karakter"e komşudur; "vizyonu" olmayan bu radikal nihilist tek bir şeye kafayı takmıştır: "ortadan kaldırmak" (Benjamin 1979c: 157-8). Fakat Neçayev'de sadece anlamsız bir şiddet bulan genel geçer siyaset felsefesine karşı, buradaki meselenin bizzat şiddet olmadığının altını çizmeliyiz. Aşırı coşku, sarhoşluk ve aşırı şiddet siyasette çoğu zaman yan yanadır; zira hedef *tüm* değerlerin başka değerlere dönüştürülmesidir. Mesela Leninizmin "gerçek tutkusu" "hiçbir ahlakı" tanımaz (Badiou 2007b: 14). Lenin de Neçayev de gerçek ile gerçeğin suretlerini yan yana koyar; ikisi için de devrimci faaliyet kaçınılmaz olarak bir "arındırma" faaliyeti, "gerçekliği da-

mıtıp gerçeğin özünü çıkarmak", gerçek ile suretini örtüştürmektir: "şeffaflığının saf olayı olarak gerçek" (15). Burada tehlike radikal nihilizm, Neçayevci terörizmdir, zira "toptan namevcudiyet olarak gerçek hiçliktir" (*a.g.y.*). Bu nedenle Benjamin devrimci "sarhoşluk"tan bahsederken fiili olanın kesinlikle yok edilmemesi gerektiğini savunur (bkz. 2. Bölüm). Benzer bir şekilde Marx da Bakunin ve Neçayev gibi "komploculara" karşı uyarıda bulunur:

> ... hemen devrim yapmaya kalkışıyorlar, hem de uygun koşullar olmadığı halde. Onlara göre devrimin tek koşulu, komplolar için yeterince hazırlık yapmış olmak. Devrimin simyacıları onlar ve tıpkı eski simyacılar gibi kaotik bir düşünme biçimleri ve saplantıları var. Güya devrimci mucizeler yaratacak icatların üstüne atlıyorlar hemen: yangın bombaları, inanılmaz bir etkisi olan yıkım araçları, pek de rasyonel bir temele dayanmadıkları için çok daha mucizevi ve hayret verici olması beklenen isyanlar. Böyle entrikalarla uğraşmalarının tek nedeni var olan hükümeti düşürmek gibi son derece dolaysız bir amaç; ve proletaryanın sınıf çıkarları konusunda teorik olarak aydınlanmasını kesinlikle hor görüyorlar. (Marx ve Engels 1978: 318)

İşte bu noktada *kairos* çıkmazına varırız: Şiddet zorunludur fakat ne kadar şiddetin devrimci şiddet olacağını hesaplamanın bir yolu yoktur. Hesaplama *olmayınca*, radikal nihilizmin tuzağına düşme riski vardır, fakat hesap *olunca* da pasif nihilizm tehlikesi vardır. Bir başka deyişle, *kairos*'un iki tarafı da –strateji ve sarhoşluk, hesaplama ve kanı, bilgi ve inanç– gereklidir. Sarhoşluk olmaksızın strateji (pasif nihilizm) de en az stratejisiz sarhoşluk (radikal nihilizm) kadar nafiledir.

Muhafazakâr devrim teorisinin temel sorunu budur: Söz konusu çıkmazı ancak çatışkı çerçevesinde düşünebilir. Mesela Weber, strateji ile arasındaki "bölünmeye" bir çatışkı olarak, yani "kanaat etiği" ile "sorumluluk etiği" arasında bir çelişki olarak yaklaşır. Weber'e göre "dünyanın bünyevi etik irrasyonelliği" (1958: 125) ile karşı karşıya kalan her siyasal eylem, iki "karşıt düsturdan" birini tercih etmek zorundadır: *Ya* "nihai amaçlar etiğine", sonuçlar hakkında soru sormayan "mutlak bir etiğe" –Hıristiyan "doğru olanı yapar ve sonucu Tanrı'ya bırakır"– başvurarak kendini meşrulaştıracaktır, *ya da* karar vermenin yükünü üstlenip bir "sorumluluk etiği düsturunu izleyecektir, ki bu durumda kendi eylemlerinin öngörülebilir sonuç-

larının hesabını verecektir" (120). Weber'in formülasyonuna göre, aynı zamanda "benim krallığım bu dünya krallığı değil" demek ile modernliğin sosyolojik gerçekliğine "uyum sağlamak" arasında bir tercihtir bu; ki ikinci durumda, "'devrim'le ilgili bütün konuşmalar komedidir; herhangi bir 'sosyalist' toplum sistemi veya son derece incelikli bir 'demokrasi' biçimi yoluyla 'insanın insan üzerindeki tahakkümünü' ortadan kaldırmaya yönelik her düşünce bir ütopyadır" (aktaran Callinicos 2007: 22). Weber nihayetinde iki tür feragat arasında tercih yapmaktan bahseder; bir fikir uğruna var olan dünyadan feragat etmek ile var olan dünya uğruna bir fikirden feragat etmek arasında, olgusuz değerler ile değersiz olgular arasında ya da radikal nihilizm ile pasif nihilizm arasında bir tercih yapmaktan. Strateji ile sarhoşluk arasındaki boşluk açmaz değil de çatışkı olarak görüldüğünde, bu "tercih" bir şantaj olarak ortaya çıkar: ya, ya da.

Bu yüzden "çatışkı yerine çıkmazı" savunmak gerekir (Derrida 1993: 16). Bir taraftan, fiili olanla yakından ilgilenmek, stratejik hesaplama zorunludur. Öbür taraftan, sarhoşluk da özne için bir o kadar olmazsa olmazdır. İnanç yitirildiğinde radikal siyasetle meşgul olmanın hiçbir anlamı yoktur. *Kairos*'un iki tarafı da hayati önem taşır. Mesele onları ilişki içinde tutmaktır. Ve bu ilişki diyalektik bir ilişki olamayacağı için, sentez imkânsız olduğu için veya bir çatışkıya yol açacağı için, bu ilişki ayrışmalı sentez olarak, strateji (ekonomi) ve sarhoşluk (saf siyaset) paralaksı olarak düşünülmelidir.

Fakat çıkmaz aynen korunmalıdır demek de yeterli değil; çünkü fiilleştirmeyi sonsuza dek ertelemeye yol açacaktır. Dolayısıyla çıkmazı praksiste, fikrin fiili tekrarında aşmak gerekir. Nietzsche'deki aşma figürü, ya radikal nihilizm ya pasif nihilizm kördüğümünden çıkmanın tek yolu bengi dönüştür, ki nihilistin kendini aşmasını, bizzat "yok olmasını" içerir. Marx'ta devrim karşı-devrim kısır döngüsünü aşan şey olan komünizm de yine özneyi "fesheden" bir süreçtir. İki perspektifte de aşılan sahte antagonizmalar, dolayısıyla sahte tercihlerdir. Bu bakımdan sahte antagonizmalar tekrara yer açar: radikal ve pasif nihilist arasındaki sahte tercih nihilist ortadan kalksın, kendisini aşsın diye vardır; komedi "neşeyle" yok edilsin diye vardır. Radikal siyasetin her zaman verili bir toplumsal uzamdaki konsensüsü sorgulayarak başlaması bu yüzdendir. Özgür düşünce, her zaman verili soruların ötesine geçmeyi gerektirir. "'Leni-

nizm'de kabul edilemeyecek, kabul edilmemesi gereken nokta budur: Bugün fiili düşünce özgürlüğü hüküm süren liberal demokratik 'ideoloji-sonrası' konsensüsü sorgulamak anlamına gelir – yoksa hiçbir anlamı yoktur" (Žižek 2002b: 168).

7

KİTLE HAREKETİ, SEÇİMLER VE ORTAÇAĞ İNSANI

> Komünist bir hareket olmadan komünizme erişilemez. (Mao 2007: 118)

EĞER LENİN'İN TEKRARI devrimi "yanlış ülkede", Rusya'da fiilleştirerek Marx'a "ihanet ettiyse", Mao da devrimi "yanlış sınıfla", köylülerle gerçekleştirerek Lenin'i tekrar etmiştir (bkz. Žižek 2007b: 2). Gelgelelim Çin Devrimi'nde köylülerin statüsünün Leninist partinin pozisyonundan ciddi bir biçimde ayrılmasına rağmen, Mao'nun modeli yine de parti-devlettir. Bu model 1960'ların başlarında önemli sorunlar doğurmaya başlamıştır. Mesela parti içinde siyasal yaratıcılık elde edilemez bir şey haline gelmiştir. Nitekim siyasete değil ekonomiye odaklandığı gerekçesiyle Stalin'i eleştirdiği halde Mao da Çin Komünist Partisi'ni hedef tahtasına yerleştirmiş, devrim üretim ilişkileri düzeyinde başarılı o "üstyapı veya siyaset" düzeyinde birçok çözülmemiş sorunun çözülmeden kaldığını iddia etmiştir (2007: 117-8). Asıl önemlisi, devrimin "insanlığın sonunu" getirme, yeni bir insanlık yaratarak kapitalist özneliği aşma sevdası hüsranla sonuçlanmıştır (183).

Bürokratikleşmiş bir partiye karşı yeni bir siyaset biçimi icat etme, devrimi tekrar etme amacıyla Mao parti dışındaki güçlere; öğrencilere, işçilere, gençliğe ve orduya yüzünü dönmüştür. Kitlelerin devrimci hareket içerisinde kendilerini "eğiteceklerini" ümit ederek sırtını kitlelere dayamıştır. Bu bakımdan, parti mantığından sıyrılmış bir kitle hareketi olarak Kültür Devrimi, "parti-devlet biçiminin miadını doldurduğu bir siyasal deneyi" gösterir (Badiou 2006b: 292).

Neden kitleler peki? Başlı başına siyasal olmasa da, kitle her zaman bir olay mevzisine, durumun yapısındaki bir çatlağa işaret eder (Badiou 2005a: 72). Hareketi, devletin işleyişini kesintiye uğratan, yeni imkânlar açan potansiyel bir isyandır hep. Fakat bir kitle ancak devlet tarafından temsil edilen toplumsal grupların tutarlılığına karşı tekillikleri olumlayarak kendi "bağını" çözebildiği ölçüde siyasallaşır (*a.g.y.*).

Buna göre Kültür Devrimi, kitleleri harekete geçirmedeki başarısına rağmen başarısız olmuş, devletle arasına mesafe koyamamıştır. Mao isyan eden öğrencilerin neden olduğu anarşi hakkında endişelenmeye başlayıp öğrencileri yetkilileri tanımaya zorladığında bu mesafesizlik iyice açığa çıkmıştır. Mao bizzat bir "parti-devlet adamıydı": Partiyi yok etmek şöyle dursun yenilemek istiyordu ve parti çizgisinin yeniden inşası dışında devlete dair bir hipotezi yoktu (Badiou 2006b: 317). Bu nedenle isyanları parti-devlet çerçevesine dahil etmeyi denemiştir. Sonuç olarak yerel isyanlar dağınık ve zayıf kalmış, kendilerine has taktik yeniliklerini siyasal önermelere tercüme edememişlerdir. Gelgelelim evrensel bir başarıya ulaşmışlardır: Parti-devletin kendini tükettiğini, örgütlenme ve kitle siyaseti meselelerinin artık sınıf temsili mantığına tabi tutulamayacağını bütün dünyaya göstermişlerdir (299).

Bir başka deyişle, Kültür Devrimi'nin önemi kitle ile parti, siyasal hareket ile sınıf temsili arasındaki bağı zedelemesinde yatar. Kültür Devrimi yıllarından beri, "partisiz siyaset" ile ilgili birçok deney yapılmıştır (321). Bunların en önemlisi de 68 Mayısı'dır.

68 Mayısı

Bugün 68 Mayısı stereotipik imgelerle, kendisine saplantısıyla günümüzün narsizm kültürünün habercisi olan hedonist hippi veya "halka giden" zelil Maoist militan imgeleriyle önemsizleştirilip saçma sapan bir şey haline getiriliyor. Fakat 68 Mayısı ne siyasallıktan uzak bir karnavaldı ne de bir zillet masalı (Ross 2002: 102-3). 68 Mayısı'nın bağlamı, totalitarizm karşıtı hareketlerle örtüşen, toplumun örgütlenme şekline kafa tutan, kapitalizm karşıtı bir eleştiriydi. Küresele oynanmış, protestolar birçok ülkede gerçekleşmişti.

Ama her şey Paris'te, binlerce kişinin de Gaulle'ü protesto etmek için Left Bank'e* toplanmasıyla doruğa çıkmıştı. Polis şiddetine öfkelenen birçok Parisli isyanı desteklemişti. Öğrenciler medya yoluyla, kapitalist iktidar ile ilişkilerini kestiklerini, Gaulle yanlısı polise itaat etmeyi reddettiklerini duyuruyorlardı. Sokaklarda kaldırım taşları söküldü, parmaklıklar ve yakılmış arabalarla birlikte polis güçlerine karşı barikat kurmak için kullanıldı. Kapitalizmin simgesi olan Paris borsası ateşe verildi. Fransa'daki sendikalar öğrencilere destek vermek için genel grev çağrısı yaptı. Fransa tarihinin bu en büyük grevi gündelik hayatı felç etti.

Dolayısıyla 68 Mayısı, bir öğrenci isyanı olarak başlamış olmasına rağmen, sadece öğrenciler ve onların çıkarlarıyla, yani kimlik politikalarıyla sınırlanamaz. Oluşmakta olan siyasal öznelik öğrenci, işçi ve benzeri fiili kimliklerden ziyade özgürlük ve eşitlik çerçevesinde dillendirilmiştir (11, 57). Bu da yeni bir siyaset uzamı açmış, entelektüel itirazı işçi mücadelesiyle birleştirmiştir; olayın sermayenin ve devletin ideolojik reddiyesinden güç alarak hemen bir genel grev biçimine dönmesi de bu yüzdendir. Bu bakımdan 68 Mayısı "toplumsal belirlenimlerden" genel bir "kaçışı", tek bir toplumsal gruptan, öğrencilerden çok daha fazlasını etkilemiş bir dizi yerinden etmeyi ve oluşu gösterir (3-4).

> 68'de bir sürü ajitasyon, jest, slogan, saçmalık, yanılsama vardı; fakat önemli olan bunlar değil. Önemli olan 68'in ileri görüşlü bir fenomene dönüşmesiydi; toplum bir anda hem neyin hoşgörülemeyeceğini anlamış hem de başka bir şey imkânını görmüştü adeta. Bu şöyle bir kolektif fenomendi sanki: "Mümkün olanı bana ver, yoksa boğulacağım..." Mümkün olan olaydan önce var olmaz, olay tarafından yaratılır. Bir yaşam meselesidir bu. Olay yeni bir varoluş yaratır, yeni bir öznelik üretir (beden, zaman, cinsiyet, yakın çevre, kültür, iş, vb. ile kurulan yeni ilişkiler). (Deleuze ve Guattari 2006: 234)

Ama sonunda grevler bitti, toplu taşıma yeniden başladı ve benzin yine bulunuyordu. Arnavutkaldırımı sokaklar asfaltla kaplandı. Olay başladığı gibi bir anda bitiverdi. De Gaulle de Mayıs seçimleriyle iktidara geri döndü – kulağa tuhaf gelebilir, fakat "hareketi çözerek

* Paris'teki Seine nehrinin güney kıyısına verilen ad. Sol Kıyı anlamına gelen isim, bölgenin tarihsel olarak sol entelektüel ve sanatsal birikimine atıfta bulunuyor –*ç.n.*

ezmek için müracaat edilen yol esasen seçimlerdi" (Badiou 2008a: 33).

Karşı-devrim Olarak Seçimler

Bir "görüş" ölçme tarzı olarak seçimler, günümüz siyasetinin semptomudur; ama siyasette belirli bir zaman ve mekân kapladıkları için değil, siyasal algılarımıza sınır çizen, dolayısıyla onları sınırlayan bir "ızgara" işlevi gördükleri için (Deleuze 2006: 144). Bir örnek verelim: Ekim 2009, Batı Londra, BBC Televizyonu'nun merkezi. İçeride İngiliz Milli Partisi'nin (BNP) başkanı Nick Griffin, Birleşik Krallık'ın diğer üç ana akım partisinden (İşçi Partisi, Muhafazakâr Parti ve Liberal Demokratik Parti) konuşmacılarla birlikte, prime-time yayımlanan ve sekiz milyon kişi tarafından izlenen *Question Time* (Soru Zamanı) programında.

BNP'nin programa katılmasına epey muhalefet vardı. Birçok kişi, BBC'nin ırkçı bir partiye görüp görebileceği en büyük iyiliği yaptığını iddia ediyordu. Birleşik Krallık'ta 2010 genel seçimlerine yalnızca birkaç ay kaldığı hesaba katılırsa önemli bir savdı bu. Ne var ki kazanan sav başkaydı: BNP seçimlerde diğer partilerle rekabet etme, parlamentoda sandalye kazanıp kamu ödeneği alma hakkına sahip yasal bir parti olduğuna göre, televizyonun en çok izlendiği saatlerde programlara da çıkabilmeliydi. BBC genel müdürü Mark Thompson'ın (2009) sözleriyle, kamuoyunun "her telden siyasal perspektifi" duyma hakkı vardı. Halk "BNP'nin ne yazık ki demokrasimizin bir parçası olduğunu, BBC'nin de Nick Griffin'i *Question Time* programına davet etmekte haklı olduğunu" kabul etmeliydi (Denman 2009).

İlk bakışta bu demokrasi programda gayet iyi işledi. Griffin hiçbir soruyu doğrudan cevaplamadı, her soruyu alakasız meselelere getirerek savuşturmaya çalıştı; daha önce yaptığı konuşmalardan verilen örnekleri, mesela Nazileri övdüğünü inkâr etti. Ku Klux Klan lideri David Duke ile neden buluştuğu sorulduğunda, Duke'ün şiddet yanlısı biri olmadığını söyleyerek kahkahalara sebep oldu. Yahudi soykırımını reddedip reddetmediği sorulduğunda, "Yahudi soykırımını reddettiğim kanaatinde değilim," yanıtını verdi. Ama sonra, eşcinselleri "tüyler ürpertici" addetmesinin hemen ardından, göç meselesini İngiliz kimliğini yok ederek "yerli Britanyalıları"

kendi ülkelerinde azınlık yapan "kansız bir soykırım" olarak değerlendirdi. Ve daha neler neler. Griffin liberal düzen için kolay lokmaydı; program boyunca tartışmanın ana konusu olmuş, masanın etrafındaki doğrucu çoğunluk tarafından harcanmıştı (onlara "linç güruhu" demişti); hatta bir noktada, gergin bir halde Yahudi soykırımına dair bir soruyu yanıtlamaya çalışırken, programın sunucusu Dimbleby Griffin'e "Neden gülüyorsunuz? Bunun komik bir mesele olduğunu sanmıyorum," demişti. Başka bir yerde Griffin yine komik duruma düşünce, katılımcılardan biri olan İşçi Partisi Adalet Sekreteri Jack Straw, Peter Sellers'ın ABD başkanına Mein Führer diye hitap eden o tuhaf anti-kahramanım ima ederek, Griffin'e İngiliz siyasetinin Dr. Strangelove'ı ismini takmıştı.

Ancak öyle bir an geldi ki programın seyri birden değişti; seyircilerden biri bizzat Jack Straw'a "BNP'nin yükselmesine neden olan son dönemlerdeki göç politikaları değil miydi?" diye sordu. Nihayetinde Müslüman kadınların başörtüleri hakkındaki "tartışmanın" Britanya versiyonunu başlatan kişi Straw'du. Kararsız kalan Straw sadece soruyu başka yöne çekmeyi denedi, doğrudan cevaplamayı reddediyordu; bu sırada Griffin de pişmiş kelle gibi sırıtıyordu. Straw'un kendi mesajı tersine çevrilip ona geri gönderilmişti; göç meselesini aşırı sağın elinden çalmaya yönelik popülist çabası geri tepmişti. "Straw'un kendini Griffin'in muhalifi gibi göstermesi az ironik değildi" (Younge 2009). Aslında programa ait olmayan tuhaf bir andı bu. Tam da bu sayede programın ve seçim sisteminin hakikatini gözler önüne sermişti: İzleyicilere hangi "tartışmayı" sunarsa sunsun, *Question Time* programının asıl yaptığı tartışmayı mevcut siyasal "ızgaraya" hapsetmekti. Bu ızgarada temel siyasal antagonizma liberal düzen ile sağcılar arasındaymış gibi görünüyordu; zorunlu bir tercihi, sözgelimi köktendincilik, sağcı popülizm, ırkçılık, vb. ile liberal demokratik konsensüs arasında bir tercihi dayatan ideolojik bir şantajdı bu. *Question Time* programının asıl sakındığı, liberal demokratik konsensüsü aksatmaktı.

Seçimler ile baskı arasında bu bakımdan bir bağ vardır. Seçimler başlı başına baskıcı değildir, fakat günümüzde liberal demokrasi ve parlamenter devlete uyumlu hale getirilmiştir (Badiou 2008a: 34). Seçimler vaktiyle Fransız Devrimi'nin radikal veçhelerinden biriydi belki, fakat bugün karşı-devrimci bir unsur işlevi görüyorlar.

Tarih boyunca, geçerli çoğunluklar Hitler'i ve Pétain'yı, Cezayir Savaşı'nı, Irak işgalini ve daha nicelerini meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla "demokratik çoğunlukların" masum bir yanı falan yoktur. Sırf insanlar oy verdi diye sonuçlarından bağımsız bir şekilde sayıları övmek, içeriğine açıkça kayıtsız kalıp çoğunluk kararına saygı göstermek genel bunalımın bir diğer semptomudur ... İnsanlar dillendiremeseler de, burada sezilen şey şudur aslında: Seçim iddia edildiği gibi bir ifade aracı olduğu kadar da baskı aracıdır. Ezenleri en çok tatmin eden şey her yerde seçimler düzenlemek, seçim gibi bir talebi olmayan halklara bile gerekirse savaş yoluyla bunu dayatmaktır. (32-33)

Bugünün temel siyasal faaliyeti olan oy verme aslında siyasallıktan epey uzak bir pratiktir, zira siyaseti duygulanımlara indirgemeye meyillidir. Mesela sağcı popülist korku siyaseti tüm siyasal meseleleri "göç sorunuyla" özetler. Düzen partilerinin siyasal kanaat ve hedeflerinin olmadığını gösteren şeyse "korku korkusunu" manipüle etmeleridir; mesela rakipleri olan sağcı partilerin popülist bir tarzda korkulardan faydalanarak iktidara gelme imkânından bahsederler. Korku, korku korkusuna karşı; Griffin Straw'a karşı. Nitekim korku siyaseti, pasif nihilizme komşudur – gerçekten siyasal hiçbir şey olmaz ve bu bakımdan "oylarda eksik olan *gerçek*'ten başka bir şey değildir" (11-12). Sonuçta sol ile sağ arasındaki fark yerini duygulanım diyalektiğine, özellikle de korku diyalektiğine bıraktıkça, parlamenter demokrasi mantığı da tek-parti sistemini andırmaya başlar (28). Konsensüs siyasetin değişmezlerinden biri olup çıkar, en önemli meseleler bile yarılma yaratmaz artık; kapitalist düzen, demokrasi ve piyasa tartışmasız, doğallaştırılmış bir arka plan haline gelir. Dolayısıyla "parlamenter demokrasinin geleceği" bir bakıma "Stalinizm" olacaktır (29).

Ortaçağcılık

Deleuze'ün Nietzsche'yi anıştırarak söylediği üzre, en son havaya bir ok attığımızdan, yani 68 Mayısı'ndan beri toplumumuzda hiçbir şey olmamış gibi, sanki olay eksikliğinin damgasını vurduğu bir kuraklık döneminden geçiyoruz (bkz. Deleuze ve Parnet 1996). Bir başka deyişle, 68 Mayısı'ndan beri genelleşmiş bir karşı-devrimde yaşıyoruz. 68 Mayısı düzen için travmatik bir olaydı. 2007 Fransa

seçimlerinde Sarkozy hâlâ "68 Mayısı'na son vermeyi" vadediyordu (aktaran Badiou 2008a: 40). Ne var ki bu karşı-devrimci dönem bir başka şeyle kesişir: Jakoben, Marksist, Leninist olanlardan sonra gelen dördüncü dizinin, yani Maocu dizinin genel olarak doyuma ulaşmasıyla örtüşür. Bu dizinin semptomu tekrarın zorluğu, yani "devrim fikrinin başlı başına karanlık olduğu" bir zamanda devrimci siyasetin üretken ve yaratıcı biçimlerini icat etmenin zorluğudur:

> Siyasal pratik açısından bakarsak, bugün elimizde deneysel bir dizi var. Deneyimlerin çokluğunu kabul etmek zorundayız. Birleşik bir sahadan yoksunuz – sadece Üçüncü Enternasyonal gibi bir şeyde değil, kavramlarda da birleşik bir sahamız yok. (George 2008)

Badiou bu karanlıktan ötürü bugün Lenin'den çok Marx'a, 20. yüzyıldan çok 19. yüzyıla yakın olduğumuz sonucuna varır. Gayet makul görünüyor, fakat insan 19. yüzyılın ötesine geçmedik mi yani diye düşünmeden de edemiyor. Bu bakımdan ilginç bir nokta var: 1970'lerin sonundan beri siyasal söylemde etiğe yeni bir vurgu yapılmaktadır; bilhassa ön plana çıkan iki unsur, insan hakları ve Gulag/Yahudi soykırımı olayları, "neyin hayır neyin şer olduğunu düzenlemeye başlamıştır" (Ross 2002: 12). Bu söylem özelde 68 Mayısı'nı, genelde de devrim fikrini reddetmek üzerine kurulmuştur. Daha sonra, aynı temsil rejimi, karşı-devrim ruhunu dillendirmek için yeni bir zemin bulmuştur: teröre karşı savaş. Bu bağlamdaki başlıca düşünce imgesi, medeniyetler ve dinler "çatışmasıdır". Bu açıdan bakılınca, Batılı güçler esasen İslami köktendincilikten farklı ve ona karşı olarak algılanır. Batı ya tüketiciliğe takmış seküler bir toplum olarak (Barber 1996) ya da Hıristiyan inancının hümanist bir versiyonu olarak (Huntington 1997) anlaşılır. Ne var ki iki örnekte de İslamın barbarca bir versiyonuna karşı koyan, antagonistik olmayan, cihat açmayan bir medeniyettir. İslami köktendincilik de binyılcı fanatizmiyle eşanlamlı hale gelir. Bir başka deyişle yeni düşman "modern bir dünyadaki dik kafalı ortaçağlı öznedir" (Holsinger 2007: iv). Böyle bir dünyada korkuyu tetikleyen, "modern olamamaktır" (v). Ve bu korku, Batı'nın temel bir beceriksizliğini ortaya koyar:

> Batı'nın tüketime yönelik yaşam tarzı ile Müslüman radikalizmi arasındaki ideolojik antagonizmaya kendini hemen dayatan iki felsefe referansı vardır: Hegel ve Nietzsche. Nietzsche'nin "pasif" nihilizm ile "aktif" nihi-

lizm arasında olduğunu söylediği antagonizma değil mi bu? Biz Batı'dakiler Nietzscheci Son İnsanlarız, aptal gündelik hazlara dalmış durumdayız; buna karşılık Müslüman radikaller de her şeyi riske atmaya hazır ... Dahası, bu karşıtlığa Hegelci Efendi Köle mücadelesi gözünden bakarsak, bir paradoks görmemiz kaçınılmaz: Her ne kadar biz Batı'dakiler sömüren efendiler olarak algılanıyorsak da, aslında köle konumundayız, yaşama ve onun hazlarına sıkı sıkı sarıldığımız için yaşamımızı riske atamayız (Colin Powell'ın insan kaybını sıfıra indirecek yüksek teknolojik savaş anlayışını hatırlayın); buna karşılık Müslüman radikaller de yaşamlarını riske atmaya hazır Efendiler. (Žižek 2002c: 40-1)

İsterseniz bu fikirle biraz daha deney yapalım, sözgelimi Nietzsche'deki iki "aktif" nihilizmin karşıt yönelimleri olduğunu hatırlayalım: "Mükemmel nihilizm" ya da anti-nihilizm, yeni değerler yaratmak için mevcut değerleri başka değerlere dönüştürmeye çalışır; ikincisi, "radikal nihilizm" ise temelde hiçlik isteminden ibarettir (bkz. 1996: 67, 119). Peki ya içinde bulunduğumuz siyasal açıdan müşkül durum radikal ve pasif nihilizmler arasında sahte bir antagonizma ise, ya hiçliği istemek ile hiç istememek, köktendinci terör ile demokratik materyalist pasiflik arasında bir "çatışma" ise? Bugünkü ideolojik kafa karışıklığının çoğu bunların yan yana olmasından doğar. Bu bağlamdaki saplantılardan biri, köktendinci teröre bakıp binyılcı kıyametçilik ruhunu görmektir.

Hall (2009) bu konuda harika bir örnek oluşturur. Esasen şu noktaya dikkat çeker: Kıyametçilik üç tektanrılı dinde de tarihsel olarak güçlü bir militan eğilimdir, fakat Batı'da bilhassa da Reform yoluyla "evcilleştirilmiştir". Protestan etiğinin beraberinde getirdiği yenilik bu dünyada çalışmayı vurgulamak, "rasyonelleşmiş zamanı" dinle uyumlu hale getirmek olmuştur (84, ayrıca bkz. Weber 2003: 157). Sonuçta kronolojik zamanla, yani modern yönetimselliğin zamanıyla eklemlenen kıyamet "sekülerleştirilmiştir" (Hall 2009: 164). Fakat Paulus, Müntzer, Robespierre gibi figürleri içeren "kıyametçi gelenek" genelde pasifleşmiş olsa bile, bugün hâlâ bazı kalıntıları vardır (195). Tıpkı 20. yüzyılın Solcu terörü ve Marksist gerilla hareketleri gibi, günümüz İslami terörizmi de sekülerleşmiş bir dünyada "kutsal" ısrarını sürdüren, "kıyamete göre yapılandırılmış" bir ideoloji olarak görülmektedir (164, 173).

Hall'un anlattıkları din ve terörün demokratik materyalizm ufkunda nasıl bir araya getirildiğinin, iki belirleyici mesele karşısın-

da körlüğün manidar bir örneğidir. Hem "evcilleştirmenin" içeriğini ve karşı-devrimle bağını mistifiye eder, hem de kıyametçi gelenek ile bugünün köktendinci terörizmi arasındaki temel farkları örtbas eder. Bu meseleleri tartışmak için, genel olarak karşı-devrimi, özel olarak da teröre karşı savaşı meşrulaştıran günümüzdeki katekontik* kıyamet yaklaşımları ile iktidarı toptan gayrimeşrulaştırmaya çalışan Taubes'ın devrimci kıyamet teolojisini karşılaştırmak istiyorum.

Pasif Nihilizm Kıyamete Karşı

> Binyıl dönümünde dünyaya doğacak krallık fikrinin devrimci bir eğilimi olmuştur hep ve kilise de zamanını aşan bu fikri felç etmek için elinden geleni ardına koymamıştır. (Mannheim 1936: 211)

Taubes'a göre eskatolojik kıyametçiliğin başlangıç noktası yabancılaşma kavramıdır. Varolan dünyada adaletsizlikten bol bir şey yoktur ve hem insan hem de Tanrı yabancılaşmıştır (2009: 26). *Bu* dünyanın ötesinde *öbür* dünya, özgürlük vadeden gelecek dünya vardır (27). Fakat *bu* dünya ile *öbür* dünya arasındaki fark, nihilist kaçışçılık için bir model değildir, daha ziyade tam da Nietzscheci anlamda değerlerin başka değerlere dönüştürülmesine işaret eder. Ve bu iki farklı değer kümesine tekabül eden iki Tanrı vardır: yaradılışın, var olan dünyanın Tanrısı ve kurtuluşun Tanrısı (29). İkincisi, var olan dünyayı yok ederek gelecektir. "Dünyaya *yeni* olan" bu gelecek Tanrı aynı zamanda bir devrim vaadi, "dönüm noktasıdır": "Dünyayı yok edecek, sonra da tüm kudretiyle ortaya çıkacaktır" (10).

Amacı var olandan özgürleşmek olduğu için, devrim kaçınılmaz olarak *bu* dünyanın ötesine bakar. Fiili dünyanın kurucuları olan fiili düzeni ve verili inançları bir yana iter. Gnostik teolojiden Mısır'

* Terim İncil'de şu bağlamda geçer: "Zamanı gelince ortaya çıkarılacak olan bu adamı şimdilik neyin engellediğini (*katechonic*) biliyorsunuz / Evet, yasa tanımazlığın gizli gücü şu anda bile etkindir; ama bu gücü şimdilik engelleyen ortadan kaldırılıncaya dek görevini sürdürecektir" (Selanikliler 2, 2: 6-7). Katekontik kıyamet yaklaşımları, Kıyamet Günü'nün hemen yarın gelmeyeceği inancıyla yaşama yorumuna dayanır. Kavram Carl Schmitt tarafından siyaset teorisine aktarılmıştır. –*ç.n.*

dan Çıkış'a ve Makkabi isyanına, Zealotlar'dan Thomas Müntzer'e uzanan bu gelenekte önemli olan, *bu* dünya (doğal) ile *öbür* dünya (doğaüstü) arasındaki diyalektiğin, kendi inancı olarak bireyin kalbinde değil, farklı fakat birbiriyle ilişkili iki sistem, iki "krallık" olarak birbirine bağlanmasıdır. "Bu" dünyanın "öbür" dünyaya temas ettiği "an"... *kairos*'tur (68). Burada kuşkusuz (sonsuzluk yerine) ebediyet, (gücül yerine) kurtuluşun Tanrısı gibi kavramlarla işleyen aşkın bir felsefe vardır. Fakat asıl önemli olan yapısıdır, devrimi gücül sonsuzlukla bir ilişki, *kairos*'u da "evrenin muamması" olarak anlamasıdır (*a.g.y.*).

Ve bu yapı iktidarın bakış açısından da desteklenebilir. Mesela "karşı-devrim kıyametçisi" Schmitt (Taubes, aktaran Ratmoko 2009: xvi) *kairos*'u iktidarın hizmetine sokar, siyasalı teolojik olarak meşrulaştırmaya çalışır. Dolayısıyla kıyamet dünyası kurtuluşu dünyanın "sonunda" ararken, Schmitt *translatio imperii*'yi, yani Roma İmparatorluğu'nun Kutsal Roma İmparatorluğu'na ve III. Reich'a evrilmesini savunur. Ne var ki kıyametçi geleneğe göre dünyevi güç "kutsal" hale gelemez, zira kutsal tam da gelecek olan Tanrı'nın "ölçüsüdür": "Kutsal, dünyanın temellerini sarsan terördür. Kutsalın yol açtığı şok... kurtuluş için dünyanın temellerini paramparça eder" (Taubes 2009: 194).

Bu radikal anlamda, mesihçi kıyamet fikri egemenlik tarafından gerçekten özümsenemez. Yavaş yavaş nasıl kaybolmuştur o zaman? Yeni Ahit'i bir araya getiren Origen Adamantius'ta (MÖ 185-254) bile, kıyametçi gelenekte "dünyanın sonunu" zorunlu kılan kurtuluş fikri "bireysel bir eskatolojiye" dönüşür ve binyılcılık da "hata ve yanılsamaya" dayanan bir Yahudi sapkınlığı olarak kınanır: Sonuçta Parousia, yani Hz. İsa'nın ikinci gelişi lüzumsuzlaşır ve Hıristiyanlar "*sonun ertelenmesi* için dua ederler" (77). Hıristiyanlık imparatorluğun resmi dini olunca, Kilise de uzlaşmacı bir güce döner ve "Tanrı Krallığı'na dair tüm ümitler söner" (*a.g.y.*). Daha sonra, bilhassa Augustinus'da bu tersine dönüş mühürlenecektir.

Ancak Augustinus seleflerinden farklı olarak binyılcılıkla doğrudan yüzleşmemiş, daha ziyade onu "yeniden yorumlamış", içindeki eskatoloji dikenini çıkarıp yönünü değiştirmiştir. Burada Tanrı Krallığı ile dünyevi krallık arasındaki antitez hâlâ tarihin yol gösterici ilkesidir, fakat Augustinus'a göre Roma'yı yeni bir dünya izle-

meyecektir. Roma'nın sonu, tüm dünyanın sonu olacaktır (80-81). Daha önemlisi, kıyametçi gelenekte krallık geleceğe aitken, gelecek olanken, Augustinus bunu tersine çevirip Kilise'yi halihazırda "İsa Krallığı ve Cennet Krallığı" (80) ilan eder. Hıristiyanlığın Stalinizmi mi bu? Bu hamleyle mesih vaadi Kilise'den kesinkes dışlanmış, "sapkınlık" olarak görülmeye başlamıştır.

> Augustinus'la beraber, *bireysel* eskatoloji Hıristiyan Kilisesi'nin hem Katolik hem de Protestan mezheplerine hâkim olmuştur. İçinde Krallık beklentisini taşıyan evrensel eskatoloji de Hıristiyan çevrelerde sapkınlık olarak görülmeye başlamıştır. (80)

Nihayet modernlikle beraber bu revizyon kusursuz hale getirilmiştir. Reform ya da Taubes'ın deyişiyle "Kopernik Hıristiyanlığı" (2009: 108) cennetin kaybedildiğini, dünyanın üzerinde yeni Tanrı'nın yaşadığı bir cennet olduğu fikrinin kaybedildiğini kabul etmesi bakımından "moderndir". Fakat "boş bir cennet altında", gücülün daralıp fiili haline geldiği bir dünyada kurtuluş için eylemek yersizdir – kurtuluş inayete indirgenince, ki faillerin "aktif katılımını" gerektirmez bu, "insanın yasayı yerine getirmesi de anlamsızlaşır" (108). Bir başka deyişle, kıyametçi gelenekte fiili ile gücül, dünya ile cennet diyalektiği muhafaza edilir; ilahi adalet bu dünyada bulunmalı, bu dünyada diriltilmelidir (*a.g.y.*). Buna karşılık, Kopernik Hıristiyanlığı'nda yeniden doğuşun (dirilmenin) fiili dünyaya şekil verme gücü yoktur artık. Uzlaşma kurtuluştan ayrıldığında, cennet ve dünya iki ayrı bakış açısı olarak birbirinden ayrıldığında, "tüm maneviyatın dünyevi iktidara tabi kılındığı, bu iktidara karşı savunmasız kaldığı seküler bir dünya" hayal etmek mümkün olur (109).

Bu açıdan bakıldığında iki hareket görünür: siyasal teoloji yoluyla iktidarı "kutsallaştıran" modernlik, bir yandan da eskatolojiyi "sekülerleştirir", kendisine uyumlu hale getirip dışarda bırakır (Bradley ve Fletcher 2010: 2). Pasif bir nihilist topluma münasip olan bu evcilleştirilmiş ve kafeinsiz eskatolojik kıyamet versiyonu aynı zamanda günümüz liberal demokrasisinin "kör noktasıdır". Fukuyama'nın yeni-evanjelist "iyi haber"lerini hatırlayalım: "Dünyanın sonu" gelmiştir, diktatörlükler de dahil dünyadaki tüm rejimler liberal demokrasiye evrilmektedir (1992: xii-xiii, 212). Bu tez bir yandan zamansal iktidarın tikel ve fiili dışavurumlarını, yani piya-

sayı kutsallaştırır ve tarihin *telos*'u yapar (Bradley ve Fletcher 2010: 2). Fakat bu kutsallaştırılmış liberal demokrasi ampirik tezahürlerinden de ayrılır; tarih-üstü olduğu, yani fiili ve sonlu tezahürlerine indirgenemeyecek veya ampirik kanıtlarla gayrimeşrulaştırılamayacak sonsuz, gücül bir fikir olduğu iddia edilir (bkz. Fukuyama 1992: 139).

> *Bir taraftan*, iktisadi ve siyasal liberalizmlerin Vadedilen Cennetine erişimi engelleyen her şeyin... nihai yenilgisini tasdik etme söz konusu olunca ihtiyaç duyduğu ampirik olay mantığına itibar eder; fakat *diğer taraftan*, tarih-üstü... ideal uğruna, aynı ampirik olay mantığını itibarsızlaştırır... Zira bu ideal ve ideal kavramıyla korkunç bir biçimde çelişen her şeyi, yani bütün *kötülükleri*, kapitalist Devletler ve liberalizmde *iyi gitmeyen* her şeyi bu ideal ve ideal kavramının hesabına yazmaktan kaçınmak zorundadır. (Derrida 1994: 86)

O halde eskatoloji-ışık fiili ile aşkın arasındaki diyalektiği dışlamaz aslında. Daha ziyade bu diyalektiği düzler, öyle ki "fikir" mevcut olanı yok edip farklı değerlere dönüştürme gücünü kaybeder, çoktan kutsallaştırılmış liberal demokrasinin potansiyelliği haline gelir. Bir bakıma, Schmitt istisna kavramına ne yaptıysa Fukuyama da aynısını "tarih-üstü" fikrine yapar; fikrin devrimci potansiyelliğini, verili olanın karşı-devrimci bir meşrulaştırmasına dönüştürür. Fukuyama'nın getirdiği yenilik, bu uğurda hem pasif nihilizm hem de siyasal teoloji araçlarını kullanmak olmuştur. Bir taraftan liberal demokratik piyasayı kutsallaştırırken, bir taraftan da aşkın ("cennet") ve fiili olanı ("dünya") düzleyerek devrim fikrini, liberal demokrasiden başka bir şey fikrini lüzumsuzlaştırır. Bir başka deyişle Schmitt'in yaklaşımı, ilahi şiddet olmaksızın binyılcılıktır.

Ancak şiddeti ne kadar lanetlerse lanetlesin, bu evcilleştirilmiş ve sekülerleştirilmiş eskatoloji de devrimci eskatoloji kadar şiddetlidir. Fark, şiddet ile şiddetsizlik arasında değil, iki şiddet biçimi arasındadır: eskaton ve katekon (ya da Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle savaş makinesi ve savaş). Kutsal veya haklı savaş fikrine göz kırpan, aciliyete gönderme yaparak bu fikrin kamu söylemine girmesine olanak sağlayan teröre karşı savaşı ele alalım. Teröre karşı savaştaki dini vurgu özgürlük ve demokrasi gibi mutlak değerlere dayanır. "Özgürlük insanlık onuru için vazgeçilmez bir taleptir, her medeniyetten her insanın doğuştan hakkıdır" (Bush 2002). Ve ABD

de hürriyet ve istiklal "öncüsüdür" (*a.g.y.*). Teröre karşı savaş "dünyanın kolektif iradesini" cisimleştirir (Bush 2001a). ABD "dünyayı kötülüklerden kurtarmak" için bir Leviathan gibi davranır (Bush 2001b), vs.

Yine de eskatolojik kıyametçilik ile bu "kutsal" savaş arasında önemli farklar vardır. Eskatoloji "özgürlüğü" gelecek zaman kipinde, gelecek olan özgürlük diye anlarken, teröre karşı savaş özgürlüğü ancak muhafazakâr bir şekilde, sadece var olan değerler açısından, özellikle de piyasa özgürlüğü olarak anlar. Eskatoloji "öbür" dünya ile arasında kısa devre yaptırmak için "bu" dünyayı olumsuzlarken, teröre karşı savaş "bu" dünyanın pozitifliğini aşma isteği göstermeksizin "bu" dünyayı sürdürmeye çalışır. İlki, değerleri başka değerlere dönüştürmenin, "gelecek" olan namevcut bir Tanrı'nın savaşıdır; ikincisi ise o Tanrı gelmesin diye her şeyi feda etmeye hazırdır. Eskatolojinin bakışı gücüle çevrilmiştir; teröre karşı savaş ise fiiliyata takılıp kalmıştır (ya da sadece zaten var olanın gücüllüğünü kabul etmektedir). İlki, "terörü" olaya yer açacak, ebediyete (sonsuzluğa) temas edecek bir yıkım aracı olarak algılar; ikincisi ise terörü (devlet terörünü) olaylaşmaların önüne geçmek, sonlu "bedenleri ve dilleri" yönetmek için kullanılan bir düzeneğe dönüştürür. İlki kairolojik maneviyatı gerektirir, ikincisi ise alışveriş zamanını korumaktan başka bir şey değildir; "teröristlerin ulusumuzu... iş yapamayacak, alışverişe çıkamayacak derecede korkutmayı başarmalarına izin veremeyiz," der (Bush 2001c).

Teröre karşı savaşı bir komedi, (t)erörler komedyası yapan şey karşı-devrimci yanlarıdır. Mutlu son (demokrasi getirmek, vb.) beklentisinden beslenir, verili bir hegemonik söylemin sınırları dahilinde uyum ve konsensüsü savunur. Bu komedinin izin verdiği tek özne pozisyonu, eylemleri tekil ("trajik") tercihlerden ziyade doğrudan toplumsal pozisyonlarının neticesi olan "tiplerdir". Aristoteles'e göre "komedi... bayağı insanları taklit etmektir" (1999: 9). Bu bakımdan, çocuk muamelesi gören emniyet öznesi ile terörün ürkmüş öznesi olan rehine arasında bir paralellik gözlemek çarpıcıdır. Rehine meçhul bir figürdür, mutlak surette dönüşebilir olan çıplak, biçimsiz bir bedendir; herkes, herhangi biri rehine olabilir (Baudrillard 1990: 34-35). Keza güvenlik siyaseti de vatandaşı bir çocuk gibi korumaya muhtaç, ürkmüş bir özne olarak yeniden tanımlar. Tek tek

herkes korunmalıdır. Sonuçta düşman da dost da öznelikten çıkar: "Düşman" illegal savaşçı olarak yasaklanırken, güvenlik öznesi olan "dost" da çocuk muamelesi görür, siyasallıktan iyice uzaklaşır.

Radikal Nihilizm Kıyamete Karşı

Peki El Kaide eskatolojik geleneğin devamı mıdır? Günümüzün İslami terörizmi, Fukuyama'nın veya Bush'un "evcilleştirilmiş" eskatolojisiyle aşık atabilecek "gerçek" bir kıyametçilik midir?

Tektanrılı dinler öncesindeki dinler ve diğer tektanrılı dinler gibi İslamiyetin de kıyametçi temelleri vardır (bkz. Taubes 2009: 31). Dolayısıyla ilk bakışta, kıyametçi gelenek ile köktendinci Cihat arasında bazı benzerlikler vardır. El Kaide de bir ilkeye sadık kalmanın yetmediğini, "daha" fazlasının, radikal bir fiilin gerekli olduğunu vurgular. Ve bu "fazlayı" ararken, mümin olmayanlarla arasına açıkça mesafe koymakla kalmaz; kıyameti, müminler ile mümin olmayanlar arasındaki kaçınılmaz çatışmayı erteleyen, müdahale etmek için doğru zamanın kaçırılmasına neden olan "tatlı su" müminleri ile arasına da mesafe koyar. Bu perspektifte hakiki inanç, kişiyi Tanrı ve diğer müminler adına eylemeye sevk eder (bkz. Moussalli 1999: 38; Münkler 2002: 70-71).

Ancak El Kaide'nin ideolojisindeki sorun, onu "Disneyland İslamı" (Al-Qattan 2001) gibi gösteren şey, fazla radikal olması değil, bilakis yeterince radikal olmamasıdır. Bunun biri din ve felsefeyle, diğeri de siyasetle ilgili iki nedeni vardır. Din ve felsefe bakımından, El Kaide'nin ideolojisi kıyametçi eskatolojiden temel bir noktada ayrılır. Siyaset ise bir yandan "bu" dünya ile "öbür" dünya arasında, tarih ile gelecek olan arasında bir ayrım yaparken, diğer taraftan da ikisi arasındaki diyalektiği savunur:

> Tarihin ötesi... tarihsel temelleri çarpıtacak şekilde tarihten ayrılmamalıdır. Dünyanın ruhu bile tarihin şekillendirdiklerini biçimlendirecek kadar sabırlıydı. Tarihin ötesi tarihin özüdür, tarihsel temellerle iyice iç içe geçmiştir. (Taubes 2009: 48)

İlahiyattan dosdoğru siyasala giden bir yol olmaması, "Mesih Krallığı'nın gelişine fiili dünyanın da yardım edecek" olması işte bu diyalektik yüzündendir (Benjamin 1979b: 155). Yani asıl görev fiili olanı yeniyle birleştirmektir, yeni uğruna fiili olanı hepten yok etmek de-

ğil. Diğer taraftan, bugünün köktendinci terörü tam da ilahi âlem ile dünyevi âlem arasındaki bu mesafeyi ortadan kaldırır, zira Tanrı'nın iradesine doğrudan erişimi olduğuna emindir ve kendini bu iradeli Tanrı'nın bir aracı olarak algılar. Burada pasif nihilizm ile radikal nihilizmin, demokratik materyalizm ile köktendinci terörün gizli işbirliğine varırız aslında: İkisi de dinin metafizik veçhelerini yarı-ampirik önermelere, inancı bilgiye indirger – ne de olsa köktendinci "*inanmaz*, doğrudan *bilmektedir*" (Žižek 2008b: 31). İnancın bilgiye indirgenmesinin, kendinden böylesine emin olmanın neticesinde ilahi ile dünyevi arasındaki boşluk dolayımlanmaz artık, katedilir.

El Kaide kendinden eminken, hakiki müminlerde görülen "korku ve titreme"dir. Mesela Thomas Müntzer isyan ettiği sırada "inancın ruha girmesi" için kişinin mutlaka bir sıkıntıdan, bir boşluktan geçmesi gerektiğini, böylece inancın belirsizliği, hatta inanmamayı da beraberinde getireceğini savunuyordu: "İman ancak tir tir titreme ve musibetle bulunur" (aktaran Taubes 2009: 115). Bu belirsizlik tecrübesi olmadan inanç da olmaz. Kierkegaard'ın etik ile dini ayrımı bu yüzdendir: Etik akıl yoluyla bilinebilen bir taksonomidir, din ise iradesi bilinemeyen bir şey olarak kalan bir Tanrı'yı kabul etmek anlamına gelir. Bu belirsizliği paradoksal zemini, kendi uçurumu saymayan hiçbir inanç sebat edemez. Bu nedenle Kierkegaard dini etiğin askıya alınması olarak betimler (1962: 51-62).

Burada ikinci meseleye, siyasete dönelim. Kıyametçi gelenekte mezheplerin somut tikelliği "mutlak evrensellik" arzusunu, kendini tarih boyunca dünyevi iktidara direniş ve eşitlik talebi olarak ifade etmiş olan bu arzuyu gizler. Mesela Müntzer "Tanrı'nın tüm cemaati için" maneviyat tesis eder ve dolayısıyla bireyin dini yaşamı ile kitle siyaseti arasında bağ kurmuş olur (Taubes 2009: 118).

> Luther'in inancına ters düşen, ama dünya üzerindeki tüm seçilmişlerin gönlünde aynı biçimde bulunan bir Hıristiyan inancı vaaz ediyorum. Bir Türk bile bu inanca dair temel bilgilere sahip olacaktır. Kutsal Ruh'un hareketi budur. (Müntzer, aktaran Taubes 2009: 110)

"Bir Türk", Avrupa'nın o zamanki en büyük düşmanı bile, fiili kimliğine rağmen evrensel topluluğa ait olabilir. Bu evrenselcilik, yani "adaletin" tikel arzulardan ve belirli grupların menfaatlerinden soyutlanması kaçınılmaz olarak (komünist) devrim fikri ile (eskatolo-

jik) kıyamet arasında bir analojiye işaret eder. Liberal siyaset teorisi bu analojiyi "fanatizm" kavramıyla –bütün "devrim havarilerinin" ortak özelliği sayılır bu– ifade ettiği için, şu noktayı vurgulamakta fayda var: "Fanatizmin" belirleyici yanı, düzenin bakış açısından fanatizmi kaygı yaratan bir şey haline getiren, "inatçı kanaatin psikolojik karakterinden ziyade... soyutlama ve evrensellikle bağıdır" (Toscana 2010: 239).

Luther Müntzer'i "hem Tanrı hem de imparator nezdinde kanun kaçağı" ilan eder, Müntzer ise "kılıcın gücüne" "tüm topluluğun" sahip olduğunu savunmuştur – "prensler iktidarın efendileri değil, hizmetkârlarıdır. Keyfi değil adil davranmaları gerekir" (aktaran Taubes 2009: 112). Mesuliyetini bu yüzden kabullenir: "İsyan etmeliyim, etmeye niyetliyim" (*a.g.y.*).

Aynı şekilde El Kaide'nin ideolojisi de isyankâr mıdır? Hayır. Kıyamet ilkesi radikal nihilizm ile değerleri başka değerlere dönüştürmeyi, var olanı yok etmek ile şekillendirici bir gücü birleştirmeye çalışır. Eğer devrim "kendisinden öte hiçbir şeye" işaret edemiyorsa, hareketi dinamik bile olsa "boşluğa" düşecektir (Taubes 2009: 11): "Kemikleşmiş düzen, dünyada hüküm süren pozitiflik, şeytani, yıkıcı öğe olmaksızın alt edilemez. Fakat bu yıkıcı öğede "yeni anlaşma" apaçık görünmüyorsa eğer, devrim kaçınılmaz olarak boş hiçliğe gömülecektir" (10).

Nihayetinde, El Kaide'nin düşüncesi tam da bu değerleri başka değerlere dönüştürme ânından yoksundur. Örneğin Müntzer'in isyanında kıyamet ilkesi verili düzenin kendisini hedef alır, El Kaide'nin ise bizatihi kapitalist sistemle bir derdi yoktur. Temel bir düzeyde, Amerikan imparatorluğu da yeni terörizm de aynı nihilist dünyaya aittir:

> New York'ta işlenen suçun bütün biçimsel özellikleri, onun nihilist karakterini gösterir: ölümün kutsallaştırılması, mağdurlara karşı mutlak kayıtsızlık, kendini ve başkalarını birer araca dönüştürmek... fakat bu katliamın müsebbiplerinin ve planlayıcılarının sessiz kalmaları her şeyden daha anlamlıdır. Zira olumlayan, özgürleştiren, nihilist olmayan siyasal şiddette sorumluluk her zaman üstlenilir, hatta sorumluluğu üstlenmek aslidir... Olup bitenlerden sorumlu tutulanlar gibi fiil de adsız, meçhul kalmıştır. Bir tür faşist nihilizmin şaşmaz işareti yatar burada. Bunun tam karşısındaki nihilizme eski bir ad daha iyi gider: "Kapital". *Das Kapital*: yaygın biçimiyle

nihilist, dünya çapında bir şey haline gelmiş olan piyasa; iletişimin biçimciliğini kutlayan nihilist; ve siyasal açıdan sefalet içinde olan, yani kendini idame ettirmek dışında hiçbir projesi olmayan nihilist. (Badiou 2003: 120)

Tam da bu bakımdan, El Kaide'nin terörü viraldir; içerden öldürür, radikal nihilizmi pasif nihilizme, canlı bomba olarak ölmeyi imparatorluğun satışa çıkardığı "hayata" karşı bir strateji olarak kullanır: "Amerikalılar yaşamayı ne kadar istiyorsa, bizim adamlarımız da ölmeyi o kadar çok istiyor" (El Kaide açıklaması, 10 Ekim 2001). El Kaide terör saldırılarını Amerika düşmanlığına başvurarak meşrulaştırır. "Bizim köylerimizi ve kasabalarımızı yok edenlerin köylerini ve kasabalarını yok etmeye hakkımız var... sivillerimizi öldürenlerin sivillerini öldürmeye hakkımız var" (Bin Ladin 2002). Bir başka deyişle, eylemleri (*actions*) sadece "tepkilerden" (*reactions*) ibarettir: "Savunma amaçlı bir cihattır bu" (Bin Ladin 2004). Bu yüzden teröre karşı "önleyici" savaş ile "savunma amaçlı" terör arasında, eylem olarak tepki ile tepki olarak eylem arasında seçici bir benzerlik vardır (bkz. Diken ve Laustsen 2005: 125). Nasıl ki teröre karşı savaşın "kötü" bir terörizm figürüne ihtiyacı varsa, El Kaide de "kötü" imparatorluk figürüne ihtiyaç duyar. Fakat Nietzsche'nin savunduğu gibi, iyi ile kötü ayrımı her zaman hınç temelinde ortaya çıkar; güçsüz olan ancak dış faktörleri "kötü" diye betimlediği sürece "iyi" olabilir.

Militanlık bugün iki faaliyet biçimi arasında sahte bir tercihle karşı karşıyadır: şiddetsizlik ve terörizm. Fakat tüm şiddet biçimlerinin bünyeleri itibariyle adaletsiz sayıldığı, pasif nihilizmin "şiddetten arınmışlık" fantazisi ile terörist nihilizmin intihar stratejileri arasında bir tercih, tercihten sayılmaz. Şiddet yaşamın bir parçası olduğuna göre, haklı, adil ve iyi gibi kavramlar, iktidar uygulamalarından bağımsız olarak belirlenemez: Ancak yaşamın ve gücümüzün olumsuzlanmasına yol açar bu ve aslında böyle bir hınç "tam da şiddetsizliği terörizme bağlayan şeydir; şiddetsizliği kesinlikle karşı durmaya çalıştığı şeye, terörizme iter" (Hardt ve Negri 1994: 292). Dolayısıyla asıl mesele radikal nihilizmin ve pasif nihilizm şiddeti ile devrimci, anti-nihilist tecellinin şiddetini birbirinden ayırma meselesidir.

8

ANTAGONİZMALAR VE AYRIŞMALI SENTEZLER

ŞU ÂNA KADAR devrim bağlamında iki diyalektiğe odaklandık: tekrar temelinde, fiili ile gücül arasındaki diyalektik ve devrim ile karşı-devrim arasındaki diyalektik. İlki, devrim kavramının gücül ve fiili veçheleri arasında sürekli bir etkileşim olduğunu öne sürer. Bu etkileşim aynı zamanda "ütopyacı" devrim yaklaşımları ile "bilimsel" devrim yaklaşımları arasında net bir ayrım yapmayı sorunlu kılar. Fakat devrim fikri sadece tarihte fiilleşebilir. Bu fiilleşmenin tam olarak nasıl meydana geleceği başlı başına bir meseledir. Bu bakımdan önemli olan, devrimin özünde modern bir kavram olmasıdır. "İsyanın" modernlikten daha uzun bir tarihi olsa da, devrim kavramı eşitsizliğe, adaletsizliğe ve akıldışılığa verilen modern bir yanıttır, modernliğin esas yanıtıdır. Ve modern bir kavram olarak "devrim", tarihin seyrini değiştirmek amacıyla tarihte eylemek için beşeri bir kapasite, "tarihin faili" olarak tanımlanan modern bir özne gerektirir (bkz. Arendt 1965: 53). Bununla beraber, özneye yapılan vurgu modernlikte "devrimi" "isyanın" üstünde tutmaya davetiye çıkarır.

Benzer bir şekilde, böyle bir eylem kapasitesi üretmek için söylem aygıtları, maddi aygıtlar ve duygulanım aygıtları, yani *dispozitif*'ler gerekir; bunlar olmaksızın özne ne kendini ne de devrimi yönetebilir. Dolayısıyla, önceki dört bölümde tartışılan farklı dönemleştirmeler ya da özneler, devrim fikrini fiilleştirmek için farklı yönetim tarzlarına farklı nitelikler atfeder. Özne üretmenin zorunlu olduğunu farz etmeleri bakımından birbirlerine yaklaşmalarına rağmen, bu üretim her örnekte farklı bir siyasal özneleşme sürecine

atıfta bulunur ve bu da fiili ile gücül arasındaki bağıntının farklı şekilde sorunlaştırılmasını sağlar.

Ancak bazı koşullarda sorunlaştırmalar arasındaki farklar kaybolur veya önemini yitirir. Böyle olmasının sebebi –ki bizi meselenin merkezine götürür bu– isyan ile devrim arasındaki ayrışmalı ilişkidir. İsyan her zaman daha nice isyandan herhangi biridir, daha nice mantıktan sadece biridir; oysa devrim her zaman bir özgüllüğe işaret eder, tarihi kesintiye uğratan ve böylece evrenselleşen özgül bir zamansallıktır: Fransız Devrimi, Ekim Devrimi, vs. O halde devrim diğer devrimler için bir mihenk taşı, model haline gelir. Bu nedenle Badiou'ya göre tüm devrimleri Fransız Devrimi'ne göre ölçmek gerekir; buna karşılık Žižek için evrensel model hâlâ partidir, Hardt ve Negri'ye göre ise çokluğun kitle hareketidir. Evrenseli (tanımı gereği tarihsel olmayan evrenseli) fark edip tarihe taşıma veya evrenseli maddileştirerek aşkınlığı çokluğa taşıma arzusu olarak devrim, (tutarsız bir çokluğu gösteren) isyanı ve (isyana indirgenen) diğer tüm devrimleri (örneğin Badiou'ya göre Amerikan Devrimi) sona erdirme arzusu olmuştur aynı zamanda.

> Devrim çağı, ayaklanmaları rasyonel ve denetlenebilir bir tarihle uyumlu hale getirmek için müthiş bir çaba göstermiştir. "Devrim" bu ayaklanmalara meşruiyet kazandırmış, iyi biçimlerini kötü biçimlerden ayırmış, gelişme yasalarını tanımlamıştır. Ayaklanmaların ön koşullarını, hedeflerini ve nasıl sona erdirileceklerini belirlemiştir. Hatta profesyonel devrimcilik bile tanımlanmıştır. İsyanın bu şekilde devrim söylemine iade edilmesiyle, ayaklanmanın tüm hakikatiyle belireceği ve doğru sonucuna doğru ilerleyeceği söylenmiştir. Harikulade bir vaattir bu. Kimileri ayaklanmanın kendisini *reel politik* tarafından sömürgeleştirilmiş bir halde bulduğunu söyleyecektir. Kimileri de isyanın önünde rasyonel bir tarih boyutu açıldığını söyleyecektir. Bir zamanlar Horkheimer'ın sorduğu o biraz naif biraz hummalı soruyu sormayı tercih ederim şahsen: "Şu devrim dedikleri, gerçekten arzulanır şey midir?" (Foucault 2005: 264)

Burada, gücül ile fiili arasındaki ayrım failler düzeyinde bir kez daha, bu sefer olayın siyasal maneviyatı ile onu sömürgeleştiren *reel politik* rasyonalite arasında bir ayrım olarak ortaya çıkar. Fakat devrimi fiili olanla veya stratejiyle özdeşleştirirken, isyanı gücülle veya "manevi siyaset"le özdeşleştirmek bir sorunu yeniden üretir: Olayı "tarihsel içeriğine kayıtsız kalan salt biçimsel bir niteliğe" çevirir (Žižek 2008b: 113). Buradaki tehlike de strateji ile manevi sarhoş-

luk arasında ikili karşıtlık kurma ya da *kairos*'un iki tarafını birbirinden ayırma tehlikesidir. Bir diğer deyişle, isyan ile devrim arasındaki bir ikili karşıtlık mevcut alanın tamamını kaplamaz:

> Böyle olsaydı, özgürleşme patlamaları ile yaşamın pragmatik normal akışına geri döndüğü "ertesi gün" kendine gelmeler arasındaki karşıtlıkta sonsuza dek takılıp kalırdık. Bu kısıtlı perspektiften bakıldığında, kendine gelip normal gidişata geri dönmekten kaçınmaya ve/veya geri dönmeyi ertelemeye yönelik her girişim terörle, coşkunun canavarlığa dönmesiyle sonuçlanır. (*A.g.y.*: 116).

Dolayısıyla devrimci bir süreçteki esas mesele, fiiliyatın içinde gücül fikre nasıl yer açılacağı, "özgürleşmeci siyasal patlamaların somut inzibat düzenlemelerine nasıl aktarılacağıdır" (*a.g.y.*). Badiou ve Žižek'in yaptığı gibi, sahici bir olay ile sahte bir olay, mesela komünizm ile faşizm arasındaki asıl farkın tam da yeni bir pozitiflik yaratmakta, yani mevcut düzenin değerlerini bambaşka değerlere dönüştürerek yeni bir düzen yaratmakta yattığı savunulabilir. Bu elbette devletin denetimini ele geçirme meselesi olarak düşünülebilir; fakat bununla sınırlı değildir. Önemli olan, tekillikleri "isyanı kalıcı ve istikrarlı kılabilecek" tutarlı bir siyasal özneye eklemlemektir (Hardt ve Negri 2009: 239). Böyle bir devamlılık var olan kurumlar tarafından sağlanamaz, zira bu olsa olsa isyanın açtığı yarılmanın nötrleşmesine yol açar. Dolayısıyla bu yarığı olumsuzlamak yerine geliştiren, bunu da iç ve dış çatışmalara "açık" kalarak, hem isyanı hem de bir "yaşam biçimi"ni tayin eden kolektif pratikleri olumlayarak yapan bir kurumsal süreçtir (356-7). Böyle "kurumlar kurulu iktidara değil, kurucu güce biçim verir" (359).

Fakat böyle bir açıklık mantıken pozitif düzenin içten ve dıştan saptırılmaya da müsait olduğu, yani karşı-devrime karşı korumasız kaldığı anlamına geldiği için, böyle bir girişim esasen çıkmazlarla doludur. Bu da isyan ile devrimi birlikte, ayrışmalı sentez biçiminde düşünmeyi gerektirir; çünkü devrimsiz isyan aciz bir eylemse, isyansız devrim de her an *reel politik* tarafından "sömürgeleştirilebilir" demektir.

Tarihsel olarak bakıldığında, anarşizm isyanı tekil bir çıkarma veya bir ilişki-olmayan şeklinde teorileştirmiştir. Buna karşılık devrim, kolektif bir biçimde yeni kurumlar kurmak amacıyla mevcut kurumları yıkmayı hedefler. İlki kaçış siyasetine öncelik verir, ikin-

cisi ise siyaseti klasik anlamıyla, toplumsalı aşan bir şey olarak anlar. Gerekli ve zorlayıcı olan, "bir isyan jesti olarak kaçış hattı ile salt siyasal hat arasındaki" muğlak alanda, birini diğerinin yerine koymaya çalışmaksızın, bu iki jesti birlikte düşünmektir (Agamben 2004: 121). Bir başka deyişle görev, tekillik ile kolektivite, sunum ile temsil arasında bir köprü kurmaktır. Siyaset ("parti", "agora", vb.) tekilliği aşmak için gereklidir; aynı şekilde tekillik de ("sınıf", "kaçış", vb.) "toplumsal" sorunları "siyasal" bir dile çevirmenin olmazsa olmazıdır (*a.g.y*; ayrıca bkz. Bauman 1999: 87).

Bu bizi ikinci diyalektiğimize, devrim ve karşı-devrim diyalektiğine getirir. Tüm devrimler tarih döngüsünden çıkma arzusu çerçevesinde işlese de, hepsi başarısız olur; devrim "kendi çocuklarını silip süpürmelidir" (Arendt 1965: 57). Bunun bir nedeni yapısaldır, zira gücül devrim fikri kendini fiiliyatta tüketemez. Fakat siyasal bir nedeni de vardır: "Siyasal" devrim "toplumsal" bir devrimle desteklenmediğinde, mesela "köle" kölelik kurumunun kendisini ortadan kaldırmaksızın "efendinin" yerine geçtiğinde, toplumsal-simgesel düzen olduğu gibi kalır. Bu iki nedenden ötürü devrimi sürekli tekrarlamak, yeni yeni alanlarda düşünmek gerekir.

Bir diziden diğerine hareket (örneğin Fransız Devrimi'nden sınıf tarzına, sınıf tarzından Leninist Parti'ye, vb.) siyasal pratikte sürekli değişimin gerekli olduğunu gösterir ve bu da hem yeni düşünme biçimine hem de yeniyi yeniden düşünmeye işaret eder. Her dizide karşılaşılan çıkmazları aşabilmek için, platformu farklı bir biçimde düşünmek gerekir. Mesela Lenin Bolşevik Parti'yi yarattığında veya Mao "devrimi" kültür alanına kaydırdığında olan buydu; ikisi de ikisınıflı (ikili) senaryoda verili olmayan yeni, farklı bir özne yaratmıştı. Burada siyasal yaratıcılık tez ve antitez, devrim ve karşı-devrim çerçevesinin ötesine geçme arzusunu, dönüşümü olumlama arzusu içerir. Bu bakımdan, dizilerden oluşan ızgara (Robespierre-Marx-Lenin-Mao) aynı zamanda devrim nosyonunun takılı kaldığı bir kısır döngüdür. Bu noktada, her teori için geçerli soru bu kısır döngünün yeni bir dizi, beşinci bir olay dizisi icat ederek nasıl aşılacağıdır, zira siyaset döngüde kaldığı sürece ancak "ilerleme" veya zamansal devamlılık biçimi alabilir.

Ne var ki sadece teorik-epistemolojik veya siyasal-stratejik bir soru değildir bu. Devrimci siyaset ancak devrim ve karşı-devrim di-

zilerinin devamlılığını aşma arzusu olarak ortaya çıkar. Devrim aynı zamanda tarihi (tarihin devamlılığını) sonlandırma arzusudur; zira devrim tarihe aşkınlık getirmek istiyorsa, bunu yapmak, yani evrenseli çokluğa taşımak tarihi durduracaktır. Bu ütopyacı anlamda, devrim "dünyanın sonudur", nihai, kurtarıcı fiildir. Başka bir deyişle devrim arzusu, siyasetin yok olması, son bulması arzusudur, yani devrimlerin artık gerekli olmayacağı bir toplum arzusudur. Marx için tek hakiki devrimin komünizm olması bu yüzdendir; devrimler döngüsünü durduran devrime yapılan bir göndermedir bu; antitezsiz bir devrime, karşı-devrimsiz bir devrime duyulan ütopyacı, imkânsız arzudur. Bu bakımdan devrim aynı zamanda siyasetin apolitik çekirdeğidir.

Bu arzunun "imkânsız" olması, Kıyamet Günü ve kurtuluş fantazisinden kurtulmak gerektiği anlamına gelir elbette.

> Komünizm tünelin ucundaki ışık, yani uzun ve çetin bir mücadelenin mutlu sonu değildir – tünelin ucundaki ışık olsa olsa tam gaz bize doğru gelen bir başka trenin ışığıdır. (Žižek 2009a: 149)

Devrim fikri daha ziyade çıplak, komik tekrarı aksatmaya, tarihin "acil durum frenini" çekmeye çağırır. Daha önemlisi, imkânsızlığı kabul etmek devrimin gücül veçhesini kabul etmeyi de beraberinde getirir. Bu bakımdan, imkânsız arzusu olarak komünizm, imkânsızın sunduğu imkânların peşine düşmeye işaret eder; ama imkânsızın mümkün olmasıyla, kurtuluş imkânıyla karıştırılmamalıdır bu. İmkânsızın var olması imkânsız olduğuna, imkânsız "gelecek olan" bir şey olarak kaldığına göre, önemli olan içkinlik fikrine sıkı sıkı sarılmak, kurtulma ümidini aşkın kurtuluşta aramanın baştan çıkarıcılığına direnmektir. Tarihin kısır döngüsü karşısında, devrim kavramının kaçınılmaz olarak ütopyacı boyutunu, "gelecek olan" devrimi kabul etmenin gerekliliğiyle yüz yüze geliriz burada.

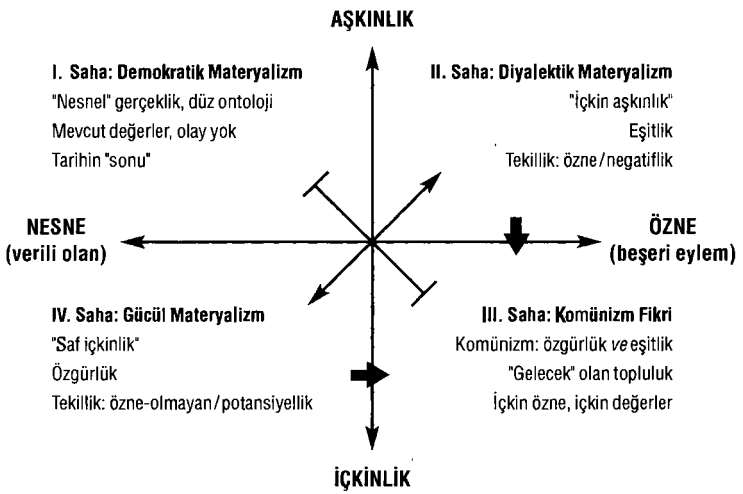
Yine de, "gelecek" olma genel itibariyle devrimin asıl boyutlarından biriyse de, kavramı geleceğe bağlayan boyut bu olsa da, kavram kendisinin bu dört dizi dahilinde konumlanmasına olanak tanımaz. Ancak dört dizi de doyuma ulaştığından (her dizinin hâlâ bir ölçüde ilgili olması, farklı ilişkiler ve kombinasyonlarda diğer dizilerle çakışıyor olması pekâlâ mümkündür), sadakatin sonu gelecek diye bir şey yoktur. Önemli olan deney yapmaya devam etmek, do-

ğaçlamak, "sadakate sadık kalma gibi bir şey"e ulaşmaktır (George 2008). Kişi kendisini ancak gelecek olana istinaden açabilir; olay hakkında somut bir şey söyleyemediğinde bile, "olaya layık olmayı" deneyebilir. Buradaki paradoks şöyledir: bünyesi itibariyle beklenmedik olan, hazırlıksız yakalandığımız bir şey için hazırlık yapma gereği. Bununla beraber, beklenmeyene hazırlıklı olmak ile hazırlıksız olmak arasında büyük fark vardır; "sadakate sadakatin" yarattığı farktır bu. Bu bakımdan, devrim meselesi bugün yeni bir dizinin veya siyasal özne dizilerine odaklanan yeni bir devrim teorisinin olmamasıyla ilgili bir mesele değildir sadece. Aynı zamanda, Benjamin'in kullandığı anlamda bir aydınlatma, parıltı saçma meselesidir – mesela sadece Fransız Devrimi'nin "tarihini" hatırlamak değil, Fransız Devrimi'nin prizmasından bakıldığında bizim kendi toplumumuzun nasıl görüneceğini tahayyül etmektir. Bir başka deyişle ilginç olan, bugün insanların Marx veya Nietzsche hakkında ne söyledikleri değil, Marx ve Nietzsche bugünkü insanlar hakkında ne söylerdi sorusunun cevabıdır.

Öyleyse bu dört diziden neler "hatırlanmalıdır"? "Gelecek olan" bir şeye nasıl tanıklık edebiliriz, tanıklık ile gücülü nasıl birbirine bağlayabiliriz? Veya toplumun paradoksal doğasını, "gelecek" olana tanıklık etme paradoksunu nasıl gözleyebiliriz? Şekil 8.1, bu soruları ele alırken nasıl bir düşünce hattı izlediğimi gösteriyor.

Bir yorumbilgisi aygıtı olarak Şekil 8.1, şu âna kadar bahsi geçen teorilerin ortaya koyduğu dinamikleri ve ilişkileri, bu teorilerin kendi şemalarına takılıp kalmadan sorgulamayı ve yorumlamayı sağlar. Teorileri ve kavramları olduğu gibi "konumlandırmak" için değil, ürettikleri yoğunluklara ve eğilimlere odaklanarak onları kitabın bakış açısından tartışmak için hazırlanmıştır. Bir başka deyişle, bu şeklin amacı dinamik bir kuvvet sahası resmederek toplum paradoksu hakkında bir perspektif inşa etmektir.

Şekil, birbirini dik kesen iki eksene dayanır: aşkınlık ile içkinlik arasında dikey bir devamlılık, nesne (verili olan) ile özne (beşeri eylem) arasında yatay bir devamlılık. Olayın hem öznel olmadığına (Deleuze) hem de öznel olduğuna (Badiou) dair *a priori* bir anlayışla işler. Bu fikir, şeklin yatay ekseni olarak iş görür; burada iki kutup arasındaki ilişki bir süreklilik ilişkisidir, özneleşme sürecidir. Aynı mantık dikey eksen, aşkınlık ve içkinlik ekseni için de geçerlidir:



Şekil 8.1 İsyanın ve devrimin dinamikleri

Aralarındaki ilişki önceden verili değildir, bir süreç veya süreklilik olarak düşünülür. Bu yaklaşım, iki aşkınlık anlayışı arasında ayrım yapmayı olanaklı kılar: verili veya var olan değerler temelinde aşkınlık ve olay öznesinin meydana getirdiği şey olarak aşkınlık. Yani aşkınlık (beşeri) öznenin bilinçli eylemiyle özdeş değildir, keza içkinlik de öznenin olmamasıyla özdeş değildir. Sonuçta dört "ideal-tipik" ufuk noktası vardır: var olanın aşkın olgusallık mertebesine yükseltildiği "nesnel gerçeklik" (I. Saha); var olanın aktif, öznel bir biçimde aşılması olarak olay (II. Saha); verili olanın öznel-olmayan, pasif bir biçimde içe kıvrılması olarak olay (IV. Saha); ve son olarak, aslen Marx tarafından formülleştirilen şekliyle, komünizmin içkin öznesi (III. Saha).

I. Saha'daki düşünce ve eylem düz bir ontolojiyi, gücül boyuttan yoksun "tek boyutlu bir toplumu" akla getirir. Siyaset-sonrası veya demokratik materyalizm gibi kavramlar, "tarihin sonu" veya "devrimlerin sonu" gibi kehanetler buraya aittir. Ayrıca, zaten var olana (örneğin verili normlar ve değerler, "nesnel" gerçeklik ya da "baba toprağı", "aile", vb. fiili kimlikler) atıfta bulunduğundan, her türlü aşkınlık figürü buraya aittir. Mesela Stalinizm komünizmin geldiği-

ni ilan edip onu fiili gerçeklik düzeyine indirgediğinde ya da "proletarya" kavramı fiili bir kimlik olarak "işçi sınıfı" ile birebir örtüştüğünde, "aşkın" I. Saha'ya başvurur. Dolayısıyla gücül ile fiili arasındaki ayrımın, aşkınlık ile içkinlik arasındaki ayrıma dahil edilmemesi önemlidir. "Aşkın olgusallık", gücülü ele almaya muktedir olmamaya işaret eder. I. Saha'da mümkün olan tek gücül kavramı istatistiksel olasılık, yani olasılığa Tanrı muamelesi yapmamızı dikte eden, aşkınlığın yerine geçmiş bir şeydir.

II. Saha, I. Saha'ya dahil edilemeyecek ilk siyaset hattını gösterir. Varolana, yani kapitalizme ve devlete radikal itirazın, mevcut gerçekliği aşan bir öznenin bilinçli eylemleri bakımından meydana geldiği alandır. Gerçeklik doğrudan şeffaf olmayan bir şey olarak düşünülür burada; dolayısıyla yapısını değiştirmek için nasıl işlediği açığa çıkarılmalıdır. Bu bağlamda tekillik, mesela "proletarya", negatiflik anlamına gelir.

> "Hiçiz; her şey olalım." Devrimin tanımı tam da budur: Bir var-olmayan, çok-oluşunu kullanarak mutlak anlamda var olacağını ilan eder. Bunun olması için dünyayı değiştirmek gerekir tabii, dünyanın aşkınını değiştirmek gerekir. (Badiou 2009c: 141)

Burada birincil kavram devrimdir ve isyan devrimin bakış açısından görülür. Bu vurgu başka bir vurguyla, eşitlik vurgusuyla örtüşür (kavram doğrudan kapitalizm eleştirisiyle alakalı olsun olmasın veya ekonomik belirlenimlerden sıyrılıp esasen adalete gönderme yapsın yapmasın), özgürlük ise eşitlik ufkunda temaşa edilir.

IV. Saha'da en önemli düşman yabancılaşmadır, yani özgürlük eksikliğidir. Buna bağlı olarak, burada önce özgürlüğe odaklanılır, eşitlik özgürlük perspektifinden değerlendirilir. Dolayısıyla bu sahayı yabancılaşma-isyan-özgürlük dizisi tanımlar. I. Saha'da olduğu gibi burada da her şeyin zaten verili olduğu düz bir ontoloji vardır; aşkınlığın, hiyerarşinin, derinliğin, önceden tesis edilmiş bir öznenin olmadığı Spinozacı-Deleuzecü bir yüzeydir bu. Nihayetinde özgürlük "insan özgürlüğüyle değil, *insandan özgürleşmeyle* ilgili bir meseledir" (Hallward 2006: 139). Ancak I. Saha'nın tam tersine, bu içkin yüzeyde fiili ile gücül bir arada var olur ve etkileşim halindedir. Bu sahadaki düşünme biçimi olan "gücül materyalizm", olayları içkin fiilleşme ve gücülleşme süreçlerinin sonucu olarak değerlen-

dirir. Dolayısıyla burada tekillik öznel negatiflikten ziyade öznel-öncesi bir potansiyellik olarak düşünülür.

III. Saha'da kavramlar bir araya gelir. Burada iki talep, özgürlük ve eşitlik komünizm fikrinde çakışır (ama ille de birleşmeleri gerekmez). Marx'ta meta biçimi yalnızca sömürüyle ilgili değildir. Meta aynı zamanda "yabancı" bir şey olarak kendisini üreticisinden ayıran, üreticisinin aleyhine dönen şeydir. Dolayısıyla komünizm fikri eşitlik talebi kadar üretim araçlarını yeniden temellük etmeyle de ilgilidir. Yeniden temellük yalnızca bir mülkiyet ilişkisine gönderme yapmaz, hem özel mülkiyetin hem kamu mülkiyetinin aşkın hale gelmesini, dolayısıyla insan yaratıcılığının özgürleşmesine de işaret eder. Bu bakımdan, özgürlük ve eşitliğin çakışması olarak komünizm, "gelecek olan" ütopyacı bir topluma, fiili dünyaya pragmatik siyasetten kökten farklı biçimlerde müdahale etmek için yol gösterecek gücül bir fikre işaret eder.

Bu bakımdan komünizm siyasetin sıfır noktası, siyaseti mümkün kılan şeydir. Yine bu nedenden ötürü, komünizm yukarıya çizdiğim şeklin yok olmasına, daha doğrusu kendi kendisini aşmasına işaret eder. Bu yüzden III. Saha ikili karşıtlıkların yok olduğu ve iki radikal siyaset biçiminin (liberter ve egaliter) bir arada anlam kazandığı sahadır. En önemlisi, komünizm fikrinde aşkınlık-içkinlik ikili karşıtlığı yapısöküme uğratılır. Dolayısıyla bu saha içkinlik ve özneyi bir arada düşünmeyi mümkün kılar. Tekillik aynı anda hem negatiflik (parça olmayanın parçası) hem de potansiyellik (yaratıcı çokluk) olarak görüldüğünde, fiiliyatını "aşmaya" (Nietzsche) veya "yok etmeye" (Marx) çalışan içkin, deneysel bir özdeşliğe döner.

Temel Antagonizma

Bir bütün olarak Şekil 8.1'in önemli tarafı dinamik yanı, sahaların hangi bakımlardan ilişkili olduğu hangi bakımlardan birbirinden ayrıldığıdır. Bu açıdan, isyan ve devrim I. Saha'nın istikrarını bozan iki hareket, iki olay gibi görünür. Karşı-isyan ve karşı-devrim ise istikrarı sağlayan jestlerdir. Ayrıca, bir sahadan diğerine doğru farklı hareketler farklı ilişki tipleri doğurur. Farklı sahaların elemanları arasında çatışan ama karşılıklı olarak birbirini destekleyen ilişkiler olduğunu; bu ilişkilerde, aralarındaki çatışma ve ihtilaflara rağmen,

farklı düşünce, eylem ve arzuların birbiri sayesinde anlam kazandığını düşünebiliriz. Bu bakımdan, II. Saha ile IV. Saha arasındaki ilişki ayrışmalı sentez olarak nitelenebilir. Bu ayrım "antagonistik" değil "agonistiktir"; yani bir biz-onlar ilişkisi yaratır ve bu ilişkinin tarafları, "aralarındaki çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını" kabul etseler de, "düşman"dan ziyade ortak bir zemini paylaşan "rakipler"dir (Mouffe 2005: 20).

Fakat farklı sahaların birbirini tahakküm altına almaya veya birbirini defetmeye çalıştığı düpedüz antagonistik ilişkiler de ortaya çıkabilir. I. Saha ile III. Saha arasındaki ilişki bu bakımdan antagonistiktir. Diyalektik materyalizm (II. Saha) ile gücül materyalizm (IV. Saha) "rakipler" olarak tartışmacı çatışmalara girseler de (özgürlük mü eşitlik mi, isyan mı devrim mi, içkin özne-olmayan mı aşkın özne mi, vb.), ortak "düşmanları" olan demokratik materyalizme (I. Saha) karşı birleşirler – buna göre ikisi de kayıtsız şartsız antagonistiktir. Dolayısıyla şekildeki temel antagonizma demokratik materyalizm ile komünizm fikri arasında, yani fikirsiz dünya ile dünyasız fikir arasındadır.

Bu temel antagonizmadan ötürü, II. Saha ile IV. Saha arasındaki karşıtlık ikincildir ve ayrışmalı sentez biçimini alır.

Ayrışmalı Sentez

II. Saha ile IV. Saha arasındaki ayrışmalı ilişki, Badiou-Deleuze karşılaştırmasıyla nitelenebilir. Badiou, aralarındaki önemli farklara rağmen (bkz. 2000) Deleuze ile bazı temel felsefi ve siyasal amaçları paylaştıklarını, var olana karşı aynı tarafta yer aldıklarını birkaç yerde bizzat vurgulamıştır (bkz. Badiou 2009c: 115-8). Birincisi, "son" düşüncesine (tarihin sonu, devrimlerin sonu, metafiziğin sonu, ideolojinin sonu, vb.) sistematik bir biçimde karşı çıkarlar. İkincisi, uyuşmazlığın rolüne değer ve öncelik verirler. İki düşünce hattında da önemli olan asla konsensüs veya ortak değerler değil, "ayrılık" (Badiou) veya "ayrımdır" (Deleuze). Üçüncüsü, iki felsefe de olay bağlamında sonsuzluğa odaklanmıştır. Deleuze için felsefe "sonsuz bir hızda" kavramlar icat etmekken, Badiou için felsefenin amacı "ölümsüzler gibi" yaşamayı mümkün kılmak, olumlayıcı bir ilke olan "sadece sonsuza güven" (118) ilkesiyle sonluluk fikrine kar-

şı savaşmaktır. Dördüncüsü, hem Deleuze hem Badiou dille, temsille aralarına mesafe koyar, "yargının" yerine deneyimi ve oluşu geçirmeyi denerler. Ve son olarak, iki perspektifte de, eleştiri dahil hiçbir şey olumlama kadar; "olasılıkdışı olanın integral olumlamasını... herhangi bir olumsuzlamaya başvurmaksızın bulmak, oluşlara –gayri iradi bir biçimde– güvenmek" kadar değerli değildir (117).

Fakat bu "ilişki" önemli ayrımlar da içerir; özellikle de içkinlik, olay ve özne kavramları bakımından. Bir kere Badiou'nun küme teorisi aşkın bir kerteye, yani teolojiye ihtiyaç duymayan ateist bir teoridir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Badiou'ya göre hakikat-olay durumu aşmaz; durumun içkin "eklentisi" olarak, oluşun sürekliliğinde bir "kesik" olarak ortaya çıkar. Deleuze'ün perspektifinde ise olay, içkinlikte herhangi bir "kesik" veya "eksik" imkânı olmaksızın, oluşun içkin sonucudur. İçkinliğin ötesinde hiçbir şey olamaz, içkinliğin "ilave" bir boyutu olamaz. "İçkinlik yalnızca kendine içkindir, dolayısıyla her şeyi ele geçirir, Hepsi-Bir masseder ve ona içkin olabileceği hiçbir şey bırakmaz ardında" (Deleuze ve Guattari 1994: 45). Dolayısıyla, Deleuze'ün perspektifinden bakıldığında, Badiou'nun istediği şey "aşkını içkin dahilinde düşünmek", içkinlikten bir "gedik" beklemektir (47; ayrıca bkz. Smith 2004b: 640). Badiou'nun dört hakikat usulünü (siyaset, bilim, aşk, sanat) maddileştiren de bu ihlaldir.

En önemlisi, Badiou kümeden yola çıkar; Badiou'ya göre küme tek bir çokluk, fiili ve gücüle göre nötr bir temeldir. "Fonksiyonların ve kavramların üzerine dağılacağı... tek bir hat çizer" (Deleuze ve Guattari 1994: 152). Buradaki kilit kelime "tek"tir: Deleuze ve Guattari'ye göre tüm hatlar aynı anda hem fiili hem gücüldür. Dolayısıyla "en baştan itibaren en az iki çokluk, en az iki tip olmalıdır" (*a.g.y.*). İki tip çokluk (fiili ve gücül) tek bir hatta dağılmazlar; fiilleşme ve gücülleşme biçiminde devamlı etkileşim halindedirler. Öyleyse Badiou'nun ontolojisindeki sorun, varlığı yalnızca fiili çerçevesinde sunarak, fiili ile gücül arasındaki "sorunlu" etkileşimi ortadan kaldırmasıdır (Smith 2004a: 92). Buna karşılık Deleuzecü bir perspektifte, fiili "gidişat" gücülden ayrılamaz:

> Olay dediğimiz şey, yani olup biten her şeyde kendi fiilleşmesinden sıyrılan kısım budur. Olay, gidişat değildir. Bir gidişatta, bedende fiilleşir... fakat devamlı fiilleşmesinden çıkarılan veya fiilleşmesine eklenen puslu,

gizli bir parçası daha vardır: Gidişatın aksine ne başlar ne de biter; tutarlılık kazandırdığı sonsuz hareketi elde etmiş veya o hareketi korumuştur. Fiiliden ayrı bir gücüldür, ama artık kaotik olmayan, onu kaostan çekip çıkaran içkinlik düzleminde tutarlı veya gerçek hale gelmiş bir gücüldür – fiili olmaksızın gerçek olan, soyut olmaksızın ideal olan bir gücüldür. Gidişatı ortaya koyduğundan ötürü olay aşkın gibi görünebilir, fakat olaya bu düzlemde kendi kendisini ortaya koyma kapasitesi veren şey saf içkinliktir. Aşkın olan şey... olayın içinde fiilleştiği gidişattır. Fakat bu gidişatta bile, olay fiilleşmemiş olanın veya fiilleşmeye kayıtsız kalanın saf içkinliğidir, çünkü olayın gerçekliği fiilleşmeye bağlı değildir. Olay maddi, cismani, yaşanabilir değildir: Saf *rezervdir*. (Deleuze ve Guattari 1994: 156)

Badiou olayı aksiyomatik bir biçimde sunduğu için, hakikat usulleri, yani olayın olumlanması, adlandırılıp ifade edilmesi ontolojide meydana gelemez; ancak öznenin ontolojiden ayrılmış olan kararında temellenebilir. Bu nedenle Badiou "Varlık" ve "Olay" ikiliğine, hakikat-olay ikiliğine ihtiyaç duyar. Hakikat olay ontolojiyi kesintiye uğratarak ona "ilave" olabilir ancak, dokusunda bir "kesik" açar; buna karşılık Deleuze için hakikat (ve aksiyomatiğin kendisi), öznel değil ontolojik olan "problemlerden" doğar (Smith 2004a: 92-93).

Bu bakımdan, teoloji ile felsefe arasında kesin bir ayrım yapmasına rağmen, felsefesi kökten a-teolojik veya içkin olmasına rağmen, Badiou'nun temelde aşkınlık felsefesinin kategorilerini (örneğin hakikat, ebediyet) kullanmakta ısrar etmesi ilginçtir. Badiou bahsettiği aşkınlığın aslında içkin olduğunu ikna edici bir şekilde gösterebilir, buna karşılık Deleuzecü bir perspektiften bakıldığında içkin aşkınlık ile aşkın aşkınlık arasındaki farkın ne olduğu pek açık değildir. Bu fark bakımından, Žižek'in Badiou'dan esinlenen olay teorisi aydınlatıcı olabilir.

Žižek'e göre içkinliğin iki anlamı vardır. Birincisi, içkinlik bir tür salt tekrar, normallik ya da sürekliliktir. İçkinliğin sürekliliği "kırıldığında" ve "tutarsız" hale geldiğinde aşkınlık meydana gelir. Ancak içkinlikte bir boşluk olarak aşkınlık, bir öteye gönderme yapmaz. Aksine, bizzat içkinliğin içinden ortaya çıkar. Boşluk "mutlak surette içkin bir boşluktur" ki bu da Badiou'daki içkinliğin içindeki "deliğe" benzer (Žižek 2004: 60). Bu nedenle, "içkinlik ile aşkınlık arasındaki gerilim de içkinliğin kendi içindeki boşluğa göre ikincildir: 'Aşkınlık' bir tür perspektif yanılsamasıdır, içkinliğin bünyevi boşluğunu/uyumsuzluğunu (yanlış) algılama biçimimizdir" (65).

İçkinliğin normallik ve normalliğin kırılması olarak ikiye katlanmasıyla, içkinlikten ikinci bir içkinlik biçimi, "içkin bir aşkınlık" ortaya çıkar (Žižek 2001b: 99). Oluşu (arzu) aşma kapasitesi, gerçekle (dürtü) ilişkili hale gelmesi, "bizatihi dürtünün içkin aşkınlığı"yla ilişkili hale gelmesi bakımından özne de aşkındır (*a.g.y.*). Fazla işlevi gören ölüm dürtüsü bir simgesel düzenin totolojik düzenini bozar; salt tekrar olarak içkinliğin "ötesinde", sıradan "biyolojik yaşamın" ötesinde bir boyuta işaret eder (102, 104). Tekrar için, olayı içkin aşkınlık olarak üretebilmek için öznenin üstlenmesi gereken de bu fazladır:

> Tek hakiki Hıristiyan İsa'ydı diyen Nietzsche haklı mıydı öyleyse? Tüm Günahları üstüne alan, ölümüyle bu günahların bedelini ödeyen İsa, insanlığın kurtuluşu için yolu açar – ancak İsa'nın ölümü insanları doğrudan kurtarmaz; insanlara kurtuluş imkânı, fazladan kurtulma imkânı verilmiş olur. Bu ayrım çok önemlidir: İsa bizim işimizi bizim yerimize *yapmaz*, bizim borcumuzu ödemez; "sadece" *bize bir şans tanır* – ölümüyle *bizim* özgürlüğümüzü ve sorumluluğumuzu ileri sürer; bizim için "inanç sıçraması" yoluyla, yani "İsa'da yaşamayı" seçerek kendimizi kurtarma imkânı açar "sadece" – İsa'nın yolunda yürüyerek, Yaşam fazlasını bir Öteki figürüne yansıtmak/figürünün yerine koymak yerine, İsa'nın bu fazlayı özgürce üstlenme jestini tekrar ederiz. (105)

Burada bir parantez açmak gerekirse, Nietzscheci gelenekte içkin aşkınlığın farklı bir versiyonunu buluruz. Simmel son çalışmalarında, kültürün her yerindeki trajik bir çatışmadan, "yaşam" ile "biçim" arasındaki çelişkiden yola çıkarak, toplumsallığın tamamının biçimsel yapısının iki limit arasında bir süreklilik olduğunu ileri sürer. Biçim yaşamın antitezidir çünkü yaşamı nesneleştirir. Fakat yaşam biçime ihtiyaç duyar. Yine de, biçimlere ihtiyaç duysa da, yaşam biçimlere sığmaz, biçime fazla gelir, biçimi aşar. Yaşamın akışı daimi biçimleri reddeder. Demek ki yaşam hem "yaşamdan daha fazla"dır, yani fiili bir biçime ihtiyaç duyan yaşamdır, hem de "daha fazla yaşam"dır, yani yaşamın fiili biçimlerini yok edebilecek bir şekilde yaratıcılıkla kendini aşmasıdır (Simmel 1971: 368-9). Nietzsche için olduğu gibi Simmel için de insanı tanımlayan şey kendini aşma kapasitesidir. Her insan belirli fiili sınırlar içinde kurulmuş olsa da –ki bu sınırlar olmasa yaşam anlamsız olurdu– bu sınırlar aşılabilir; buna karşılık, her sınır aşımı yeni sınırlar yaratır (354). Dolayısıyla

insanlığın özünü en iyi ifade eden şey bir paradokstur: "Dört bir taraftan sınırlanmış durumdayız, hiçbir taraftan sınırlanmış değiliz" (*a.g.y.*). "Yaşam" hem sınırları hem de sınırların aşılmasını, hem fiili biçimleri hem de kaçış hatlarını içerir. Ve bu bakımdan "*aşkınlık yaşama içkindir*" (363).

Bu tartışma bizi nereye çıkarır? İki felsefe içkinlik fikrinde birleşse bile, içkinlik anlayışları bakımından birbirinden ayrılır. Bir taraftan, Deleuze'e göre "içkin aşkınlık" fikrini kabul etmek mümkün değildir, çünkü bizi şöyle düşünmeye davet eder: "İçkinliği bir hapishanedir (tekbencilik) ve bizi bu hapishaneden ancak aşkınlık koruyacaktır" (Deleuze ve Guattari 1994: 47). Diğer taraftan, Deleuze'ün radikal içkinliği aşkın bir kategori olmaya meyleder (Albertsen 1995: 136). Bu nedenle Badiou Deleuzecü olayı "(sınırsız) oluşun (Bir)-oluşu" olarak görür (2009b: 382). Deleuze ne olayın fiili ile eşuzamsal olduğu fikrini kabul edebilir (gücül fiiliye indirgenemese bile ontolojik olarak ondan farklı değildir), ne de olayı tekil bir olay, aynının bengi dönüşü olarak yorumlamayı. Aksine Badiou'nun olayı, durumların "çoklu olay mevzileri" tarafından "çözülmesine" işaret eder; olay ayırt edici bir "şimdi" ürettiği gibi, kendini diğer olaylardan da ayırır (385).

"İçkin aşkınlığa" karşı "aşkın içkinlik": Bu anlaşmadaki anlaşmazlık, ilişkideki ayrım, buradaki kutuplaşmanın muntazam bir kutuplaşmadan ziyade içkinlik kavramına dayanan bir süreklilik olduğu anlamına gelir. İkisinin ortak düşmanlarının ve ortak özlemlerinin olması bu bakış açısını bir kere daha doğrular. Ortak düşmanları demokratik materyalizmse, ortak özlemleri de içkin olayı düşünmektir. Ne zaman birbirlerini itham etseler, bunun temel nedeninin diğerinin I. Saha'ya gerilemesi olması da bu yüzdendir. Bu nedenle bazen Badiou Deleuze'ü demokratik materyalizmin gramercisi gibi görür (*a.g.y.*: 34-35, 381-7); bazen de Deleuze Badiou'yu "kraliyet bilimi" yapmakla itham eder (Deleuze ve Guattari 1994: 152).

Fakat bu ayrışmalı sentezin önemli içerimleri vardır. Özgürlük ve eşitlik kavramlarını ele alalım mesela. II. Saha eşitliğe öncelik vermesine rağmen özgürlüğü kendi çerçevesine katmayı dener (bkz. 4. Bölüm). Keza IV. Saha da özgürlüğe eşitlikten fazla değer vermesine rağmen adalet sorununa karşı duyarsız değildir (bkz. 1. Bölüm). Yani iki örnekte de bir kavram indirgenemez bir şey olarak

kalır, diğer kavram ise olumsuzlanmaz fakat anlamını ilkinden türetir. İki sahanın ayrılığını yoğunlaştıran bu indirgenemezliktir.

Benzer bir durum özne meselesi bakımından da barizdir. İki sahada da temel kavram, I. Saha'da işleyen zaman ve mekânı aşan tekilliktir. Fakat tekillik II. Saha'da negatiflik olarak, düzene sokulamayan, aşkın, hesaplanamaz, ölçülemez bir fazlalık olarak düşünülürken; IV. Saha'da bir pozitiflik olarak, "Organsız Beden"de bulunan, farkın verili ve indirgenemez gücü olarak ortaya çıkar ve dolayısıyla da stratejik, rasyonel açıdan kontrol edilemeyen bir şeydir. Dolayısıyla IV. Saha'da savunulan şudur: Tekilliği bir beden olarak kurarsanız, öznel-öncesi, gayrişahsi niteliğini kaybedecek, yani tekillik olmaktan çıkacaktır. Buna karşılık II. Saha içerisinden bakıldığında tekillik aşkınlığın, düzenlenemez olanın bir figürüdür. "Bedensiz Organ"dır, parça olmayanın parçasıdır. Dolayısıyla buradaki dürtü tekilliği "cisimleştirmektir", tekilliğe bir beden vermek, onu bir özneye çevirmektir. Özne, cisimleşmeye ve yapılmaya ihtiyaç duyandır. Buna paralel olarak *kairos* tekilliği cisimleştirme ânı, öznenin biçimlendiği andır.

Bu bağlamda, II. Saha ile IV. Saha arasında diyalektik bir senteze ulaşmak zor görünür. Fakat öte yandan, iki saha birbirinden tamamen ayrılırsa, ayrışmalı sentez işlemez olur. Dolayısıyla ayrışmalı sentez açısından gerekli olan, iki saha arasındaki gerilimi korurken, birinin diğerine indirgenmesine veya birbirlerinden tamamen ayrılmalarına izin vermemektir. Bunu biraz daha tartışabilmek için önce eleştiri kavramını ele almamız gerekiyor ki bu da III. Kısım'ın konusu.

İKİNCİ ARASÖZ

HUXLEY'NİN *CESUR YENİ DÜNYA*'SI VE BİZİMKİSİ

"DÜŞLERİMİZ," der Agamben, "bizi göremez – ütopyanın trajedisi budur" (1995: 74). Ütopyacı düşleri böylesine umut kırıcı yapan şey, biz neysek ona bu kadar mesafeli olmaları, bugün ne kadar yabancılaştığımızı ve özgürlükten ne kadar uzak olduğumuzu "görememeleridir". Kâbuslarımız bize yakındır ama. Düşlerin aksine korku bıkkınlık verir; medeniyetimizi "kendi teolojisi ekseninde" yansıtıp "onun o canavarca doğasını doğrudan açığa vuran" (Adorno 1967: 98) *Cesur Yeni Dünya* da dahil bütün distopyaların vazgeçilmez öğesidir bu. *Cesur Yeni Dünya* zamanın ve dolayısıyla tüm potansiyelliğin anlamsızlaştığı bir toplumu inceler. Cesur yeni dünyanın kendiliğinden ideolojisini simgeleyen Lenina sorar: "Zaman ne içindir?" (Huxley 2007: 77)

Cesur yeni dünya tarihin sonudur. İsyan, devrim ve eleştiri imkânı elinden alınmış bir toplumdan arta kalandır; radikal değişimin hem imkânsız hem de arzulanmayan bir şey haline getirildiği bir dünyadır. Ve "evet, artık herkes mutlu"dur (65). Fakat bu "mutluluk" büsbütün tüketimciliğe indirgenmiş bir "mutluluktur"; keza cesur yeni dünyada siyaset de konformizme indirgenmiştir. İşin daha da manidar olan tarafı, kitapta bu steril ve boğucu medeniyetin tek alternatifinin köktendincilik olmasıdır. Dolayısıyla var olanın ötesini görebilen tek kişi fanatik, tutkulu inançsız John'dur (bkz. Attwood 2007). Nitekim cesur yeni dünya ile bizim dünyamız arasında önemli bir benzerlik vardır: İkisi de kendisini sorgusuz sualsiz kabullenir, ikisi de tek bir düşman tanır: köktendincilik. İkisi de ay-

nı sahte tercihi sunar: inançsız siyaset ile siyasetsiz inanç arasında, yani siyaset-sonrası ile köktencilik arasında bir tercih.

İstikrarın "Mutluluğu"

Roman F.S. 632'de, yani "Ford'dan Sonra 632"de başlar. Cesur yeni dünyanın düsturuyla hemen; Fransız Devrimi'nin ideallerinin revize edilmiş hali olan bu düstur şöyledir: "Topluluk, Kimlik, İstikrar". Hikâye küresel bir refah devletinde geçer. Temel siyaset aygıtı biyoloji mühendisliğidir. Biyoloji ve siyaset örtüştükçe, insanlar doğal yollardan, anne-babalardan doğmaz olur artık; "müstehcen" bir şey sayılır bu (Huxley 2007: 31); insanlar "üretim çiftliklerinde" ve "şartlandırma merkezlerinde" yetiştirilir ve biyolojik sınıf yapısının önceden belirlenmiş konumlarına yerleştirilir: Bu yapının en tepesinde öjenikle "mükemmelleştirilmiş" Alfalar, en altında ise disjeniğin ürünü olan "alt-insanlar", yani Epsilonlar vardır. İşçi olan Epsilonlar uyuşturucu ve eğlence yoluyla, dünya devletindeki diğer herkes gibi siyasetten uzaklaştırılmıştır; her denetim toplumunun yarattığı fantaziyi cisimleştirirler: isyan edemeyen (hatta isyanı aklından bile geçirmeyen) köleler.

Bu faydacı dünyada herkes "toplumsal açıdan faydalı" olmalıdır (63). Bu nedenle yalnız vakit geçirmek şüphe uyandırır. İyice şebekeleşmiş bu toplumda, yalnızlık arzusu toplumsal bağın çözülmesi tehlikesine işaret eder. Buna bağlı olarak, sanat ve felsefe insanlardan uzaklaştırılmıştır. İnsan "kafa dağıtmaya" ihtiyaç duyarsa, "soma"yla yapar bunu; "gerçeklikten başka bir yere tatile gitmeyi" sağlayan bu uyuşturucu dini deneyimin yerine geçer: "Gözyaşı olmadan Hıristiyanlık – soma budur işte" (210). Soma alınca bedensel hazların peşine düşmek etik bir buyruktur. Bu yüzden seks bastırılmaz artık, bilakis emredilen bir faaliyettir. "Herkes herkese ait" olunca, beden de şebekeleşmiş bir kamu mülkü olur (34). Önüne gelenle yatıp kalkmak, eğlenmek bir "zorunluluk" haline gelir (bkz. 36, 81). Bu bakımdan *Cesur Yeni Dünya* geriye doğru evrim alegorisidir. "Çocuksu" olmanın "görev" olduğu bir toplumdur (84). Ve cesur yeni dünyanın yönetimsel buyrukları, kreştekilerle aynıdır: oyun, öğrenme, istikrar ve mutluluk.

"Oyun" hedonist tüketime denk düşer. Tüketim bir erdem olarak yüceltildikçe, az tüketim de toplumsal bağa yönelik bir tehdit haline gelir. Her şey kendini tüketime referansla meşrulaştırmalıdır. Ve çocuklar gibi tüketim de bekleyemez. "Bugünün eğlencesini yarına bırakma" (81). Cesur yeni dünyadaki en "korkunç" kader "bir arzunun bilincine varmakla o arzuyu tatmin etmek arasında uzun süre beklemek zorunda kalmaktır" (38). Fark etmekle tatmin etmek arasındaki "aralık"tan, bu ikisi arasında geçen zamandan korkmak aynı zamanda arzudan korkmaktır. Cesur yeni dünya, tutkuyu söndürmek için, uygulamalı bilimleri kendi materyalizminin temel taşı beller. Uzmanlaşmış her kast, kendi ideolojik önyargıları temelinde mutlu olmayı "öğrenir". Herkes kendi işini yapmak için üretiğinden ve ideolojik olarak bununla mutlu olmaya şartlandığından, sınıf antagonizması diye bir şey yoktur, "tüm insanlar fiziksel-kimyasal olarak eşittir" (63). O halde, bir eksik (antagonizma eksiği) olarak "mutluluk", toplumsal-siyasal istikrarın temel prensibi haline gelmiştir.

Ve böyle bir dünyada özgürlük ancak şartlanmaktan özgürlük olabilir tabii. Kitaptaki önemli karakterlerden Bernard Marx "tutkunun ne olduğunu", somasız acı çekmenin nasıl bir şey olduğunu, vs. merak ederken bu arzuyu dillendirir (81, 89). Hâkim değerlerin değerini sorgularken bir huzursuzluğu da maddileştirir, ancak bunun kaynağı Bernard'ın kuluçka evresi sırasında yapılan biyogenetik bir hata, vücut sıvılarının oranındaki bir karışıklıktır. Yalnızlıktan keyif almaya başlayan ilk kişi de Bernard'dır; toplumu asla sorgulamayan Lenina'yı korkutur bu:

> Lenina ağlıyordu. "Korkunç, korkunç," deyip duruyordu. "Toplumun bir parçası olmak istemediğini nasıl söylersin? Ne de olsa herkes herkes için çalışır. Bir kişiden bile vazgeçemeyiz. Epsilonlardan bile."
>
> "Evet, biliyorum," dedi Bernard alaycı alaycı. "Epsilonlar bile faydalıdır! Ben bile faydalıyım. Faydası batsın!"
>
> Bu küfür gibi sözleri Lenina'yı şok etmişti. Şaşkınlık ve endişe dolu bir sesle "Bernard!" diye çıkıştı, "Nasıl böyle bir şey söylersin?"
>
> Farklı bir telden "Nasıl söylerim?" diye tekrarladı Bernard, düşünceli görünüyordu. "Asıl şunu sormak lazım:
>
> Nasıl olur da böyle bir şey söylemem, daha doğrusu –neden böyle bir şey söyleyemediğimi bal gibi biliyorum ne de olsa– söyleyebilsem ne olurdu, özgür olsaydım nasıl olurdu – şartlanmamın kölesi olmasaydım."
>
> "Bernard, olabilecek en kötü şeyleri söylüyorsun".

"Özgür olmak istemez miydin, Lenina?"

"Ne demek istediğini anlamıyorum. Ben özgürüm zaten. Harika vakit geçirmekte özgürüm. Bugünlerde herkes mutlu."

Bernard gülüyordu, "'bugünlerde herkes mutlu'ymuş. Beş yaşından itibaren bunu öğretiyoruz çocuklara. Başka türlü bir özgürlük istemez miydin, Lenina? Kendine göre bir özgürlük, herkesinki gibi değil."

"Ne demek istediğini anlamıyorum," diye tekrarladı. (78-79).

Toplum kendi kendinin meşruiyeti haline geldikçe, "her şeye 'böyle bir şey olduğuna göre, doğrudur' gözüyle bakma tavrına karşı" her şüphe de giderek daha fazla küfür muamelesi görür (Adorno 1967: 101). Fiili olanı norm sayan bu var olanla uyumluluk, paradoksal bir biçimde, mitik iktidarı yeni bir tabu biçiminde yeniden tesis eder ve anlaşmazlık da hınçtan başka bir şey yaratmaz: "Ne demek istediğini anlamıyorum." Böyle bir "özgürlüğün" dışladığı şey, var olanın "doğru olamayacağını" savunmak (Marcuse 1964: 122-3). Gücül "özgürlük" fikri bütünüyle fiilleşemez; insanların bazı özgürlükleri olabilir, fakat bu somut özgürlükler bizatihi özgürlük fikrini cisimleştiremez. Bir fikir "tikel kendiliğin ne olduğunu ve ne *olmadığını* gösterdiğine" göre, özgürlük fikri elde edilen özgürlükler kadar "*henüz* elde edilmemiş özgürlükleri" de kapsar (218). Dolayısıyla cesur yeni dünyaya "özgürlük" gibi görünen şey gönüllü kölelikten başka bir şey değildir, bundan başka bir şey olamaz (bkz. Marcuse 1969: 12-13).

Peki cesur yeni dünya tam olarak hangi bakımdan totaliter bir toplumdur? Bu bağlamda Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'üyle bir kıyaslama yapmak, söz konusu meseleye geçiş açısından kaçınılmazdır. Huxley'nin bizzat belirttiği gibi, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* korku ve cezayla denetim sağlayan bir totalitarizm resmi çizerken, cesur yeni dünya vatandaşlarını ödüllerle, şiddet içermeyen yollarla denetler (bkz. 2004: 5). Bu amaçla "bilim" müsamahakâr ve cinselleştirilmiş bir etikle desteklenir. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te insanlar püriten bir etiğe uymak zorundayken, cesur yeni dünyayı yıkıcı (ve yaratıcı) tutkulara karşı koruyan şey müsamahakârlıktır. Bu dünya tebaasını acıyla değil de hazla aşağılar.

Orwell bizi bilgiden mahrum bırakacak kişilerden korkuyordu. Huxley ise çok fazla bilgi verip bizi pasifliğe ve egoizme mahkûm edecek kişilerden. Orwell hakikatin bizden gizleneceğinden korkuyordu. Huxley ise ha-

kikatin onunla uzaktan yakından ilgisi olmayan ıvır zıvır onlarca şey arasında kaybolup gitmesinden. Orwell kültürün bir baskı kültürü haline gelmesinden korkuyordu. Huxley ise ıvır zıvır bir şey haline gelmesinden. (Postman 1985: vii-viii)

İki çevre arasındaki bu farkı bizzat Huxley de totaliterliğin Sovyetler Birliği'nde izlediği yörüngeye bağlar. 1950'lerin sonlarında, Stalin'in "*Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü andıran diktatörlüğü" nüfusun bir kısmını, özellikle de yüksek rütbeli profesyonelleri, onlara ödüller, düşünce ve eylem bakımından birtakım özgürlükler vererek denetlemeye çalışan bir sisteme dönüşüyordu; buna karşılık büyük kitleler cezayla korkutularak konformizmi dayatma yoluyla denetim altına alınıyordu (Huxley 2004: 6). Sovyetler Birliği disiplin ile baştan çıkarmayı birleştirmeyi iyi beceren bir sistem gibi görünür; biraz *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, biraz *Cesur Yeni Dünya* (6). *Cesur Yeni Dünya*'da biraz Amerika karşıtlığı da vardır kuşkusuz: Ticari keyfi eleştirir. Ancak Huxley totalitarizmi Sovyetler Birliği'nin gelişiminin doğal seyri olarak görürken, Batı için sadece potansiyel bir tehlike olarak değerlendirir (15). Burada iki meseleyi gözden kaçırır.

Birincisi, "korku" ile "ödül" arasındaki ikilik Stalinizme özgü değildir, genel olarak egemenlik için geçerlidir. Huxley iktidarın cesur yeni dünyada kısıtlamalar yoluyla değil de özgürlük sunarak icra edildiğinden gayet emin olmasa da, buraya sızmış olan kısıtlayıcı bir şeyler de yok değildir. Hükümdar Mond şöyle der: "Kanunları nasıl koyuyorsam, aynen öyle çiğneyebilirim. Kimse kılıma bile dokunamaz" (Huxley 2007: 192). Egemenliktir bu; "yasanın ötesindeki yasa"dır (Agamben 1998: 59). Bu bakımdan *Cesur Yeni Dünya* yapısal olarak *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ten ayrılamaz, kendi içinde bir *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü, kendi *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ünü taşır. Egemenlik her zaman *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört - Cesur Yeni Dünya* paralaksıdır. Zira egemen iktidar hem özgürlükleri kısıtlayarak hem de özgürlük vererek icra edilebildiğinden tanımı itibariyle keyfidir ve istisnaya sıkı sıkıya bağlıdır.

İkincisi, Stalinizm ile bir tutulursa, totalitarizm kavramı ideolojik bir fantazi işlevi görmeye başlar, kendi toplumumuzun aksaklıklarını göremez hale gelmemize neden olur. Bununla beraber, totalitarizm kavramını ideolojik işlevinden ayırıp asgari anlamıyla, ken-

dini sorgulayamayan toplumları nitelemek için kullanırsak, düşünce denetimi, eğlence endüstrisi, manipüle edilmiş kitleler, biyogenetik bilimler, vb. ile desteklenen günümüz Batı toplumu ile totaliter Doğu toplumu arasında tekinsiz bağlar kuran bir şey haline gelebilir bu kavram. Ne de olsa kapitalist "piyasanın" demir gibi yasalarına uymak ile Stalinist "tarihin" demir gibi yasalarına uymak arasında yapısal bir benzeşiklik vardır.

Turistik Bölgeler

Cesur yeni dünya tek bir dünya değildir; buradaki şebekenin atladığı uçsuz bucaksız alanlar, "yaban bölgeleri" de vardır. Cesur yeni dünyanın tarih denen "zırvalığa" yolladığı her şey –mesela din, aile ilişkileri, ilkel tutkular, şiddetli ritüeller, vs.– insanların hâlâ biyolojik ebeveynlerden doğup onlar tarafından büyütüldüğü bu bölgelerde var olmayı sürdürür. Bu bakımdan özel bölgeler terk edilen, "medenileştirmeye değmeyen" şeyleri simgeler (Huxley 2007: 141). Günümüz favela turizmine benzer şekilde, bu özel bölgelere turlar düzenlenmektedir. Sözgelimi Bernard ve Lenina bir özel bölgeye "tatile" gider; her şeyin simulakrum olduğu bir toplumda deneyim arayışını gösteren bir tatildir bu (146). Bir başka deyişle, cesur yeni dünyanın mizanseni deneyimin yok olmasıdır; özneler birtakım deneyimlerden geçerler, fakat asla kendi deneyimleri olmaz. Böyle bir dünyanın isterisi gerçeğin üretilmesidir (bkz. Baudrillard 1994: 23).

> "Burayı sevmedim," dedi Lenina, "Burayı sevmedim." Rehberin talimat vermek için onları bırakıp içeri girdiği *pueblo*'da kendisini bekleyenler ise bu kadar bile hoşuna gitmemişti. Pislik, toz, toprak, köpekler, sinekler. Duyduğu tiksintiyle yüzünü ekşitmekten suratı buruş buruş olmuştu. (Huxley 2007: 94)

Favela turizmi uzmanı Bianca Freire-Medeiros (2009), favela turistleri tarafından en çok fotoğrafı çekilen nesnenin pislik olduğunu söyler. Benzer bir şekilde, "medeniyeti sterilizasyon" (Huxley 2007: 94) olarak gören Lenina için özel bölge eşittir pisliktir. Lenina Hegel'in "güzel ruhu" gibidir; toplumsal dünyayla ilgilenirken kendisinin bu dünyanın üretimindeki aktif rolünü fark etmez; özel bölgelerin, cesur yeni dünyanın kutsal insanlardan oluşan bir nüfus fazlası

üretmesini sağlayan, düzen inşa etme sürecinin ve ekonomik sürecin kaçınılmaz bir sonucu olduğu gerçeğini reddeder.

Toplumumuzun "temel problemi," der Luhmann (1994: 4),

> kayıtsızlık ve ihmaldir... Görünüşe bakılırsa gelecek yüzyılda, işlevsel sistemlerde herhangi bir amaçla kullanılan parçalar veya insanlar olarak varlığını sürdürmek yerine, bir biçimde kendi başına hayatta kalması gerekecek bir sürü bedenimiz olacak.

Fakat bu dışlama, yani "bedene" indirgeme dünya toplumunun dışında değil de içinden olur; egemenliğin bir tezahürüdür. Özel bölgeler "bağ çözme" ifadesi olduğundan birer kamp örneğidir (bkz. Agamben 1998: 90). Tam da dışlanarak cesur yeni dünyanın biyopolitiğine dahil edilirler. Favelalar/özel bölgeler iktidar ilişkileri şeklinde hiyerarşik bir biçimde konumlandırılır ve iktidar ilişkileri de daha geniş bir bağlamda biyopolitik kapitalist ekonomi ilişkilerini "içerir".

Ancak *Cesur Yeni Dünya*'da "özel bölge" şarkiyatçı bir kaotik uzam imgesi olarak; "bizim" zaman ve mekânımızın, dolayısıyla da sorumluluğumuzun ötesindeki arkaik bir doğa hali olarak; günümüzün "haydut devletleri" gibi bir gizli keyif (ritüeller, "müstehcen" aile bağları, tutkulu karşılaşmalar, vs.) veya despotizm (şiddet, baskı, vs.) uzamı olarak işlev görür. Fakat özel bölgeleri cesur yeni dünyanın bir semptomu olarak ele alırsak, bu ikili karşıtlık çöker. Sonuçta *homo sacer*, vatandaşların yaşamının öjenik ve disjenikle çıplak yaşama indirgendiği cesur yeni dünyanın merkezindedir. Dolayısıyla ilk isyan alameti Bernard'm hedonizm kültürünün biyopolitik bir boyutu olduğunu fark etmesiyle ortaya çıkar: Bernard iki erkek karakterin Lenina'dan "bir parça et gibi" bahsettiklerini duyar, ancak daha sonra öğrenecektir ki Lenina da "kendisini böyle görmektedir. Et olmaktan hiç de rahatsız değildir" (Huxley 2007: 39, 80).

Bilindiği gibi Huxley, hem *Cesur Yeni Dünya*'yı yazmadan önce hem de yazarken, öjenikten bizzat bahsetmiştir. Hatta "bütün Batı Avrupa soyunun hızla bozulmasını" önlemek için öjenik denen bilime atıfta bulunmuştur. Hatta "koca bir Batı Avrupa kuşağının... hızla bozulduğu" gerekçesiyle bu bilimi savunacak kadar ileri gitmiştir (aktaran Bradshaw 2007: xxii). Fakat Yahudi soykırımından sonra öjenik liberal demokratik entelijansiya için çekiciliğini kaybetmeye

başladığında, teknolojik araçların tahakkümüne karşı uyarıda bulunanlardan biri de Huxley olmuştur. 1958 yılında *Cesur Yeni Dünya'yı Ziyaret*'te şöyle yazmıştır:

> Alt kademe yetkililerin beynini yıkayıp onları şartlandırmaya... Nazilerin vakti yoktu. Başarısız olmalarının bir nedeni de bu olabilir. Hitler döneminden beri teknik aygıt cephanesi ciddi bir şekilde genişledi ... Teknolojik ilerleme sayesinde, Big Brother neredeyse Tanrı gibi her zaman her yerde olan bir şey haline geldi artık. (2004: 52)

Hatta Esposito'nun iddia ettiği gibi (2008) Nazizm, II. Dünya Savaşı'nda askeri ve siyasal olarak yenilgiye uğramış olsa bile, liberal Batı kültüründe artık gayet iyi bilinen bir şey haline gelen biyopolitiğe vurgu yapması, siyasal bir kategori olarak bedene odaklanması bakımından kültürel bir zafer kazanmıştır. "Nazizm için insan yalnızca ve yalnızca bedeninden ibaret" bir şey olarak görülüyorduysa (13), bizim kültürümüzde de kendi bedenini şahsi malı gibi sahiplenen, kullanan, adeta bir meta gibi alıp satan kişiye dönüşmüştür. Dolayısıyla tasarısını insanın esenliğini geliştirmek diye betimleyen günümüz "liberal öjenik"in Nazi öjenikten ayrılan tek tarafının devletler karşısında tarafsızlığı savunması (öjenik liberal bireysel özgürlükler temelinde, devlet müdahalesi olmadan icra edilmelidir), biyolojik indirgemecelik ile arasına mesafe koyması, bireyleri değerlendirme ölçütü olarak asli bir "norm"u, sözgelimi "ideal tip" olarak Ari ırk gibi bir şeyi benimsemediğini ileri sürmesi manidardır (Mills 2007: 198). Böyle argümanlar, makul olmak şöyle dursun, yasal ve teknolojik müdahale yoluyla potansiyel yaşam üzerindeki biyopolitik düzenlemeleri artırma eğilimini kaçınılmaz olarak beraberlerinde getirirler (201).

Bu perspektiften bakıldığında, distopyanın asıl işlevi gerçek problemleri gelecek bir zamansallığa ve fantazi uzamına yansıtmasıdır. *Cesur Yeni Dünya* gibi kitapların insanları bu kadar etkilemesinin nedeni kurguyu gerçek bir şey gibi sunmaları değil, gerçekten olanın (biyopolitik, eşitsizlikler, özgür olmama, vs.) kurgu olduğu yanılsamasını yaratmalarıdır (bkz. Žižek 2002c: 19).

Şiddetli Ayrılmalar

Bernard ve Lenina çıktıkları turda Linda diye bir kadınla tanışırlar: Esasen cesur yeni dünyalı olan Linda buraya yıllar önce turist olarak gelmiş, fakat hamile kalınca –ki bu dünyada tam bir talihsizliktir bu– geri dönememiştir. Ümitsiz ve somasız kalan Linda özel bölgede ızdırap içinde zor bir hayat sürmüş, önüne gelenle yattığı için yabanlar tarafından da dışlanmıştır. Dolayısıyla Bernard ve Lenina ile tanışmak, onların "medeni" yüzlerini ve giysilerini görmek Linda'yı heyecanlandırır. Fakat eksik dişleri, obezliği, yüzündeki kırışıklıkları, üzerine aldığı pis battaniye, vs. ile Linda, Lenina'nın gözünde iğrenç biri izlenimi bırakır (Huxley 2007: 102-3). Linda cesur yeni dünyayı özlemle andıkça, oğlu John da bu dünyayı o kadar merak etmektedir. John da dışlanmıştır; dindar olmasına rağmen özel bölgenin dini ritüellerine alınmamıştır. Cesur yeni dünyanın dışlanmışı Bernard, Linda ve John'un cesur yeni dünyayı ziyaret edebilmesi için özel bir izin ayarlar, izin alırken yetkililere bunun bilimsel amaçlı olduğunu söyler: Amaç da yaban yaşamını analiz etmektir.

Vardıklarında John asil yaban olarak hemen meşhur olur. John'un ilk bakışta âşık olduğu Lenina da yavaş yavaş ondan hoşlanmaya başlar. İtici, dişsiz, yaşlı ve şişman Linda ise tecrit edilir ve "daimi bir soma tatiline" kaçar. Bu sırada John, ona giderek daha anlamsız gelen cesur yeni dünyadan sıkılmaya başlar. Annesinin bir başına bırakılmasından, daimi tatilinden de "huzursuz" olur. Soma almayı reddeder. Hatta Lenina'ya karşı hisleri bile belirsizleşir; onu hâlâ sevse de, önüne gelenle yatmasından nefret eder. Bardağı taşıran son damla, Linda'nın hastanede yalnız başına ölmesi olur. Linda'nın bir *homo sacer* gibi yası tutulmadan ölmesi John'u şiddete sevk eder (139-42).

Bu noktada, hükümdar Mustafa Mond ile John arasında bir sohbet geçer. Burası kitabın en ilginç kısmıdır, zira iki dünyanın karşılaşmasında nelerin söz konusu olduğunu gözler önüne serer. Mond cesur yeni dünyanın felsefesini, zamandan ve değişimden korkmaya neden olan istikrar saplantısını anlatır. Cesur yeni dünya için en korkutucu şeyin bir olay imkânı olduğu gün yüzüne çıkar. Cesur yeni dünyanın felsefeyi ve sanatı feda etmesi bu yüzdendir, "hakikat

ve güzellik yerine rahatı ve mutluluğu vurgulamak içindir" (201). John dünya ızdırabını "telafi" etmek için dinin zorunlu olduğunu savununca, Mond cesur yeni dünyada dinin gereksiz olduğunu söyler. Tanrı fikri insanların ızdıraplarına ve acılarına dayandığı müddetçe, toplum bu soruna başka bir çözüm bularak Tanrı fikrinden kurtulabilir:

> Bir talihsizlik olur da şu ya da bu şekilde nahoş şeyler gerçekleşirse, nasıl olsa gerçeklere ara verip tatil yapmak için yeterince *soma* var. Sinirini yatıştırmak için de her zaman *soma* var, düşmanlarınla uzlaşman için, sabırlı ve çilekeş biri olabilmen için. Geçmişte böyle şeyleri ancak müthiş bir çaba sonucu, yıllar boyu süren zorlu bir ahlaki eğitimden sonra başarabilirdin. Artık iki-üç tane yarım gramlık tablet yetiyor. Artık herkes erdemli olabilir. (209-10)

Sonuçta Tanrı fikri bilimsel ideallerle uyuşmaz. Fakat Mond'un aydınlanmış din reddiyesi tutarlı bir ateizme varmaz; cesur yeni dünya tektanrılı dinlerin yerine dünyevi, kafeinsiz bir tanrıyı, somayı koymakla yetinir. Daha doğrusu, soma bir meta olduğundan, "din olarak kapitalizmi" koyar (bkz. Benjamin 1996). Acı, zayıflık, ölümlülük gibi korkulara hitap eden soma, belirli bir dogması ve teolojisi olmayan saf bir kült din işlevi görür ve bizzat Tanrı'nın bile sermaye mantığına dahil edildiği daimi süreyi göklere çıkarır.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün sonlarına doğru Zerdüşt'ün bazı misafirleriyle karşılaşırız; bunların hepsi de Zerdüşt'ten dini hislerden arınmayı, bu dünyada zayıf hissetmekten doğan ve insanları içinde ne antagonizma ne de acı olan aşkın cennetler tahayyül etmeye iten ümitsizlikten kurtulmayı öğrendiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bir karnaval havası hâkimdir. Yine de Nietzsche Tanrı'yı öldürmenin Tanrı'dan kurtulmak için yeterli olmadığını açıkça belirtir. Materyalist ve hedonist bir dünya yeni yeni dünyevi yanılsamalara, hatta yeni tanrılara ve putlara karşı korunmasızdır. Karnaval sırasında bir anda bütün sesler kesilir ve tam da dini aştığını düşündüğü anda kalabalık tekrar dindar bir havaya bürünür. "Yine *dindar* oldular, *dua ediyorlar*, *delirdiler*!" (1961: 321). Fakat tapındıkları şey dünyevi bir Tanrıdır: eşek. Eşeğin yüklerini taşıdığını, sabırlı olduğunu ve asla hayır demediğini, hatta hiç konuşmadığını, vs. söylerler. "Suretsiz bir tanrıya tapmaktansa bu surette bir tanrıya tapınmak daha iyi" (322). *Zerdüşt*'te, tanrıyı öldürüp "dünyayı kendi imgesinde,

olabildiğine aptalca yaratan" eşeğe tapan kişi "en çirkin adamdır", yani pasif nihilisttir (*a.g.y.*). Cesur yeni dünyada da "takdir-i ilahi insandan feyz alır" (Huxley 2007: 208). Faydacılık eşeğin cisim bulmuş halidir ve değişim arzusu, biçim değiştirme arzusu, eşek anırmaları arasında kaybolup gitmiştir.

Bu sahte dine karşı John "gözyaşı olmazsa olmaz," diye diretir (Huxley 2007: 210). Tanrı'yı, şiiri, özgürlüğü ister – ve de günahı. "Aslında," diye karşılık verir Mond, "sen mutsuz olma hakkı istiyorsun." "Öyle olsun," der John küstahça, "Mutsuz olma hakkı istiyorum" (211-2). Dini, kendinden feragat etmeyi, iffeti seçer. Daha sonra arınma arayışıyla inzivaya çekilip annesinin yasını tutmaya başlar. Fakat medya "gizemli yabanın" nereye kaybolduğunu keşfedince John'un dini ritüeli, "kendini kırbaçlaması" da sansasyon haline gelir (219-21). Artık aleni bir gösteriye dönüşmüş olan kendi kendisini kırbaçlaması, inzivaya çekildiği yere "turist"lerin akın etmesine yol açar. Hatta Lenina bile bir gün onu görmeye gelir, "kırbaçla, kırbaçla, kırbaçla!" diye tezahürat eden kalabalığa katılır (225). Fakat Lenina'yı görür görmez, gözlerinden akan yaşları fark etmeden, kontrolünü kaybedip ona saldırır; Lenina'yı "deli gibi" kırbaçlar (227). Sonra ilginç bir şey olur. Acıdan mest olan ve "şartlanma sırasında sökülemeyecek şekilde içlerine yerleştirilen o işbirliği alışkanlığıyla ve meçhullük ve kefaret arzusuyla içten tetiklenen" kalabalık John'un tutkulu jestlerini "taklit etmeye" başlar; soma, seks ve şiddetten oluşan bu kitlesel orjide herkes birbirine vurmaktadır (228). Aynı gece John cesur yeni dünyadan son bir firar girişimi olarak intihar eder.

Bu noktada Mond ile John'un konumları arasındaki simetrinin altını çizelim. Mond ebedi şimdi konusunda saplantılıysa, John da travmatik geçmişi tarafından sakatlanmıştır; Mond gelecekten korkmaktadır, cesur yeni dünyada ideallerini gerçekleştiremeyeceğinin farkına varan John ise idealleştirilmiş başka bir gelecek hayali kurar (bkz. Baker 1990: 133). İki karakter de zamandan tiksinir ve bu tiksinti dişil fazlaya duyulan nefretle dışavurulur: Mond doğal doğum ve anneliğin "müstehcen" zamansallığı ile ilişkilendirdiği dişiden nefret ederken, John'un dini bir jest olarak feragat saplantısı Lenina'nın önüne gelenle yatmasında somut bir hedef bulur (132).

Mond'un etik açıdan yolunu kaybetmiş olması (pasif nihilizm)

ile John'un ümitsizliği (radikal nihilizm), kökenleri dinsel nihilizmde ortaklaşan benzeşik konumlardır. Bu ortak kökenin gözler öne serilmesi, Mond'un devlet ideolojisinin nihayetinde dinle beraber saf tutmasına, bilimsel bir makaleyi yasaklayıp saf bilimi bile "düşman" ilan etmesine denk düşer – "Evet, bilim bile" düşmandır (Huxley 2007: 198). Burada Mond, 19. yüzyıl İngiliz teoloğu Kardinal Newman'dan alıntı yapmak durumunda kalır: "Bağımsızlık insana göre değil" (204-5). Yine de, aynı kökeni paylaşmaları, bu iki varoluş stratejisinin yan yana huzur içinde yaşadığı anlamına gelmez. John'da içgüdüsel bir isyan, "insanın beden enerjisinin hoşgörülemez baskıya karşı isyan etmesine" (Marcuse 1969: 16) yol açan neredeyse "biyolojik bir nefret" görürüz; kimi zaman siyasal kanallar bulmaya çalışan, kimi zaman intihara veya teröre dönüşüp kendi kendini yok eden açık uçlu bir enerjidir bu.

Bu bakımdan, cesur yeni dünya ile John'un köktendinciliği arasındaki gergin ilişki, siyaset-sonrası ile köktendinci terör arasındaki bugünkü "savaşa" dair ferasetli bir değerlendirmedir. Dolayısıyla John'un "aslında bir yaban olmadığını" vurgulamak anlamlıdır – John melezdir ya da cesur yeni dünyanın kendi gölgesidir; bu gölge özel bölgelerde ortaya çıkar, fakat tıpkı Hans Christian Andersen'in *Gölge* fablında olduğu gibi efendisinden intikam almak için geri dönüp efendisini kendi gölgesini izlemeye zorlar ve onu bir gölgenin gölgesine dönüştürür. John'un radikal nihilizmi tıpkı bir antikor/anti-beden gibi kendisini yaratan organizmaya karşı tehlike oluşturmaya başlar. Fakat John'un radikalizmi aynı zamanda yeni, içkin değerler yaratamayan, onu isyan ettiği şeyle uzlaştıran bir nihilizmdir. John'un intiharı eninde sonunda cesur yeni dünyanın ültimatomunu doğrular: "Toplumu sorgulayarak yaşamak imkânsızdır" (Britto 2007: 63).

Fakat cesur yeni dünyada şiddete giden tek yol radikal nihilizm değildir. Kırbaçlama sahnesinde ilginç olan, bedenin bir orji yoluyla metamorfoza uğrayıp saf bir keyfe ve fazlaya, bireyselliğin bireyin malı olmaktan tamamen çıktığı bir potlaça dönüşmesidir (bkz. Bataille 2001: 17-18). Kalabalık bir tür terk edilmeyi, çıplak yaşama dönüşmeyi deneyimler ki bu da beklenmedik bir şekilde, sadist bir orji olarak gelir.

Sade'ın modernliği, cinselliğin siyasal olmayan çağımızdaki siyasal olmayan önceliğini öngörmüş olmasından ibaret değildir. Aksine, Sade'ın bugün böylesine güncel olmasının sebebi cinselliğin ve bizzat fizyolojik yaşamın mutlak surette siyasal (yani "biyopolitik") bir anlamı olduğunu eşsiz bir şekilde göstermiş olmasıdır. Yüzyılımızın toplama kampları gibi –fizyolojik yaşamın hiçbir veçhesini (saplantılı bir biçimde kodlanan ve reklamları yapılan sindirim işlevini bile) dışarıda bırakmadan titizlikle düzenleyen– Silling'in kalesindeki yaşamın örgütlenmesinin totaliter karakterinin kökenleri de, ilk kez burada önerilen şeyin salt çıplak yaşam üzerine kurulan normal ve kolektif (dolayısıyla da siyasal) bir insan hayatı örgütlenmesi olmasına kadar uzanır. (Agamben 1998: 135)

Siyasal ile biyolojik birbirinin yerine geçebilir hale gelir, yatak da agoranın yerini alır (bkz. Lacan 1990). Kırbaçlama sahnesinin önemi bu yerine geçmede yatar. Cesur yeni dünya Sadecı kısıtsız keyif düsturunu ("Senin bedeninin keyfini sürme hakkım var, aynı şekilde senin de benimkinin") benimser: "Herkes herkese aittir." Bu bakımdan kitap, kültürümüzde ihlalin kıymete binmesini mesele edinir. İhlal "kültürü" fikrini, ihlalin genelleşmesi fikrini ayakta tutmak imkânsızsa, bunun tek nedeni ihlal etmenin kural haline gelecek olması değil, aynı zamanda gerçeklik ilkesi olmaksızın haz ilkesinin sürdürülemeyecek olmasıdır. Erotizmin hazzı bir tabuyu çiğnemekte yatar; zaten tabu da çiğneme fiilinde fark edilir; kural, çiğnendiği için işler. Dolayısıyla normları ihlal etmek başlı başına özgürleştirici bir hamle değildir. Öyleyse bu orji kim için sahnelenir? Büyük Öteki için, tıpkı Orwell'in Big Brother'ı ya da Kafka'mn K'sının sürekli arayıp bir türlü bulamadığı otorite gibi insan iradesinden bağımsız işleyen meçhul makine için, veya cesur yeni dünyanın "yokluk olarak tezahür eden" ölü Tanrısı için (Huxley 2007: 206). Orji her halükârda muhayyel bir baba figürü için sahnelenir; tam da böyle bir şey olarak, bize itaat etmeyi veya kuşkusuz keyif almayı buyuran büyük Öteki diye bir şey olmadığı gerçeğini gizler – sistem bizizdir.

Başka bir şekilde ifade edecek olursak, cesur yeni dünyada sapkınlık (*perversion*) bir tür babadır (*père-version*): Hâkim öznelik tarzının disiplinle normalleştirilmiş özne değil, keyif buyruğunu izleyen "türlü türlü sapkınlık" öznesi olduğu bir toplumdur bu (bkz. Žižek 1999: 248). Cinselleştirilmiş çıplak bedenin var olan düzeni rahatsız etmemesi bu yüzdendir. Ne de olsa cinselliği rahatsız edici kılan şey cinsel fiilin kendisi değil de cinsellikle ilgili bir "yaşam

tarzı", "bir kültür veya bir etik ortaya koyabilecek" bir yaşam tarzıdır (Foucault 2001: 298, 300). "Bedenin" kendisi zaten biyopolitik bir "bedendir", iktidarın menzili dışında değildir (Agamben 1998: 187). Cesur yeni dünyanın cinsel "özgürlüğü" tam da biyopolitik paradigmasının menzilini genişletecek alanı açar. Dolayısıyla düzenli orjiler ve sık sık eş değiştirme sıkıcı, "resmi bir cinsel rutin" haline gelir; "hazzı eğlenceye dönüştürür, haz sunarak hazdan meneder" (Adorno 1967: 104-5).

Eksik Eksiği

Cesur yeni dünya her şeyin metalaştığı bir denetim toplumudur; burada her toplumsallık iş mantığından geçirilir. Bu dünyanın pasif nihilizmi, ahlakın eleştirel düşünce için bir referans noktası olmaktan çıktığı kapitalizmin kinizmiyle mükemmel bir ahenk içindedir (bkz. Deleuze ve Guattari 1983: 225). Ancak kinizm "yanlış bilinç" meselesinden ibaret değildir. Kinik ideolojik maske, yani "soma tatili" ile toplumsal gerçeklik arasındaki mesafenin farkındadır, fakat maskeyi takmakta ısrar eder. Somanın sadece yanılsama yarattığını bilir, yine de bunun keyfini çıkarmaya bakar. Kinizm, yani duygulanım eksiği paradoksal bir biçimde tam da bu boşlukta duygulanım haline gelir; doğrudan ahlaksızlık pozisyonu olarak değil, ahlaksızlığa hizmet eden bir ahlak olarak duygulanıma (bkz. Žižek 1989: 29-30).

Bu perspektife göre cesur yeni dünya bizim gerçekliğimize yakındır. Ne de olsa günümüz kapitalizminin ayırt edici özelliklerinden biri deneyimin metalaşmasıdır. Kültürümüz giderek "metalaşmış deneyimler biçiminde var oluyor" (Rifkin 2000: 154). Bu bakımdan önemli olan, deneyimin temelinde maddi şeylerin değil de telif hakları veya markalar gibi gayri maddi şeylere sahip olmanın yatmasıdır (Žižek 2002b: 289): Bu yüzden, deneyimin metalaşmasına dayanan gösteri ekonomisi ile o ekonominin "gerçek" temeli olan maddi üretim, "işlevi sahne üretimi için bir destek mekanizmasına dönüşen" (*a.g.y.*) maddi üretim arasında bir yarık ortaya çıkar – bu dünyada "kamuoyundan gizlenecek müstehcen ahlaksızlığın mevkisi cinsellik değildir artık", iştir (*a.g.y.*).

Cinsellik normalleşirken işin müstehcenleşmesi, *Cesur Yeni Dünya*'da bir çıkarmayla, ihtiyaçların çıkarılmasıyla temellendirilir:

"İnsanlar mutlu; ne isterlerse alıyorlar ve alamayacakları bir şeyi asla istemiyorlar" (Huxley 2007: 194). Fakat Huxley "ihtiyacı" biyolojik bir nosyona indirgeyerek insan ihtiyaçlarının praksisle "tarihsel olarak dolayımlandığı" gerçeğini gözardı eder (Adorno 1967: 109). Kapitalist bir toplumda bu dolayım, meta ile fetişizm arasındaki bağlantı yoluyla gerçekleşir. Üstelik hem metalara ihtiyaç duyulduğu hem de metalar arzulandığı için kapitalist ekonominin bünyevi bir totalitarizm eğilimi vardır; metalar dünyası "beyin yıkayıp manipüle edebilir" (Marcuse 1964: 12). Ancak Huxley meta fetişizminin paradokslarıyla uğraşmak yerine kapitalizmi doğallaştırmayı seçerek "meta fetişizmini fetişleştirir" (Adorno 1967: 113).

Yine de "ihtiyaçları tatmin etmek" cesur yeni dünyada fetişizmin gücünü pek azaltmaz. Maddi kullanım değeriyle bağı koparılan fetiş iyice yaygın hale gelir. Mesela soma, bu maddeden tamamen koparılan saf bir fetişi simgeler. Fetiş değerinin kullanım değerinden bütünüyle özgürleşmesi meta biçiminin "vecdidir"; "namevcut bir gerçekliği anbean telafi etmek amacıyla" metanın kendini sonsuz kere katlayarak kaybolup gittiği, simulakra dönüştüğü bir harekettir (Baudrillard 2005b: 224).

> Tabii bu da bizi klasik Marksizmin konularından biri olan "şeyleşme" ve "meta fetişizmini" baştan aşağı yeniden formülleştirmeye mecbur bırakır; çünkü bu konu hâlâ istikrarlı mevcudiyeti toplumsal dolayımını karartan somut bir nesne olarak fetiş kavrayışına dayanmaktadır. Paradoksal bir biçimde, fetişizm tam da fetiş "maddiliğini kaybedip" akışkan, "gayri maddi", gücül bir kendiliğe dönünce zirve yapar. (Žižek 2002b: 287-8)

Bu nedenle tehlike, sermaye mantığının ardında gerçek insanlar ve toplumsal ilişkiler olduğunu unutmaktan ibaret değildir. Adorno'nun yukarıdaki meta fetişizmi eleştirisine bir nokta daha eklenmelidir: İşlemekte olan "soyutlama" hem toplumsal gerçekliğin yanlış algılanması hem de bir süreçtir; bu süreçte bir taraftan gerçeklik bir heyula, kurgu statüsü kazanırken, bir taraftan da gerçekliğin somut etkileri çok daha bunaltıcı bir hale gelir (287). *Cesur Yeni Dünya*'da ekonominin statüsü budur. Huxley her şeyin ve herkesin sermaye mantığına tabi kılındığı bir dünyayı gözler önüne sermesine rağmen, ekonominin kendisini sorunlaştırmaktan kaçınır ki bu da "maddi üretim süreçlerinden bağı koparılan kültürün nötrleşmesini, Huxley'nin tahammül edemediği bu şeyleşmiş durumu güçlendirir:

maddi üretim sürecinden koparılan bir kültürün nötrleşmesi" (Adorno 1967: 108). Bununla beraber bir de maddi ve manevi ihtiyaçlar arasında dolayımın olmaması, Huxley'nin hem maddi hem de manevi ihtiyaçların tatmin edilmesine bünyesi itibariyle bağlı olan adalet meselesinden kaçınmasına olanak sağlar. Nitekim Huxley kitle kültürünü metafizik eğilimleri zayıflattığı gerekçesiyle eleştirir, fakat tam da bir metafizik biçimi olarak kitle kültürünün eşitsizliğe ve yabancılaşmaya nasıl katkıda bulunduğunu gözden kaçırır:

> Gerçekleşmiş bir ütopyanın insanlığa nasıl bir felaket getireceği hakkında bir sürü hayali endişesi vardır, fakat ütopyanın gerçekleşmesini engelleyen gerçeğin çok daha yakın bir felaket olduğunu göz önünde bulundurmayı reddeder. Açlık ve huzursuzluk dünyadan silinince insanlığın başına gelecekler için sızlanmak nafiledir. (Adorno 1967: 116)

İki nihilizm kördüğümünden çıkmayı sağlayacak bir yol, siyaset olmaksızın, Huxley bu ikisi arasında gidip gelir. Bir yandan idealizmin kaybedilmesine yanar, cesur yeni dünyanın pasif nihilizmi hakkında negatif bir yargıda bulunur; liberal demokratik ruha uygun bir şekilde, kurtarıcısı birey olur. Fakat öbür yandan John'un köktendinci mutluluk görüşünü gerçek bir alternatif mertebesine yükselterek, "tabuyu ihlal etmekten alınan mutluluk onu meşrulaştırabilirmiş gibi" bir izlenim yaratır (104). Geriye kalan tercih, zaten şeyleşmiş iki kategori arasındadır: burjuva birey mi yasak mı – ki bunların ikisi de fetişleşmiş bir şimdiyi onaylar. Paradoksal bir biçimde, Huxley bir yandan totaliter yeni dünyayı mahkûm ederken, bir yandan da bu dünyayı yaratan bireyciliği göklere çıkarır; tahayyül ettiği geleceği şeyleşme diye "lanetlerken", "hayır beklediği geçmişin de aynı doğadan olduğunu" fark etmez (106, 114). Öyleyse Huxley'den çıkacak sonuç şudur: Romanın okura dayattığı ayrışmalı sentez, Mond ile John arasındaki mücadele, olayı meneden hâkim ideoloji bağlamında gerçekleşen sahte bir antagonizmadır. Dolayısıyla cesur yeni dünyada radikal siyaset her şeyden önce kendini bu ikilikten çıkarmaya çalışmalıdır. Keza bizim dünyamızda da,

> ... hegemonik ideolojik saha, "temel çelişkisiyle" birlikte bir (ideolojik) görünürlük sahası dayatır bize (bugün bu çelişki piyasa-özgürlük-demokrasi ile köktendinci-terörist-totalitarizm – "İslami faşizm" vs. arasındadır); ve yapılacak ilk iş bu karşıtlığı reddetmek (bu karşıtlıktan çıkmak), hakiki ayrımları karartmak için tasarlanmış sahte bir karşıtlık olarak algıla-

maktır ... Hakiki antagonizma hep düşünseldir; "resmi" antagonizma ile onun menettikleri arasındaki antagonizmadır. (Žižek 2007c: 4)

Huxley'nin yapmadığı şey, toplumsal sahayı yasak ile piyasa mantığı arasındaki ayrışmalı sentezin ötesinde düşünmektir. Romana totaliter bir hava veren de budur. Hiçbir Alternatif Yoktur. Cesur yeni dünyada ayrışmalı sentezin devamlılığından kaçabilecek bir kaçış hattı, sisteme kafa tutup onu değiştirebilecek hakiki bir antagonistik praksis yoktur.

Ancak totalitarizm eğilimine içsel, mantıksal bir limit vardır. "Bütünlük" erişilemezdir çünkü bir toplumun gücül imkânları fiili bir yapıya dahil edilemez. Tarih açık olduğu için hep oluşlara yol açar. Bu bakımdan totalitarizm "var değildir" (bkz. Badiou 2009a: 12, 92). Toplumsal örgütlenmeden kaçan bir şeyler vardır hep (Deleuze ve Guattari 1987: 216). *Cesur Yeni Dünya*'da bile baş karakterlerin arkasından maddileşen kaçış hatları vardır: Huxley Lenina'nın John'da ve okurda bıraktığı etkinin erotik olmadığını vurgulamak için ne kadar çabalarsa çabalasın, Lenina'nın yapay bir biçimde önüne gelenle yatması, yazarın niyetine rağmen "romanın sonunda çileden çıkmış kültürel yabanın bile karşı koyamadığı" "epey baştan çıkarıcı" bir etki yaratır (Adorno 1967: 105-6).

Yeni Ruh, Eski Heyula

Cesur Yeni Dünya'nın en etkileyici yanlarından biri, cinsel özgürlüğü bayağılaşmaya yol açan bir şey olarak yorumlamasıdır. Cesur yeni dünyada evlilik bağı feshedilip cinsel özgürlük yasallaşınca, cinsellik de yaşamın tüm veçhelerini "aşırı örgütleyen" sisteme dahil olur (ayrıca bkz. Huxley 2004: 34-35). Buna bağlı olarak, Huxley'ye göre "herkes herkese aittir" sözü, diğer yasaklarla birlikte bireyselliğin de yok olmasına yol açan cinsel komünizme gönderme yapar. Peki Huxley neden bu yolda, yani herkesin herkese "ait olmasının" ille de özgürlük eksikliğine götürdüğünde ısrar eder? Ve burada "aidiyet" ne anlama gelir?

Liberal olan Huxley "aidiyeti" bir mülkiyet ilişkisi olarak algılar. Buna uygun bir şekilde, cinselliğin toplumsallaşması cesur yeni dünyada ancak şu anlama gelebilir: Beden artık özel mülkiyet değil

kamu malıdır, devletin malıdır. Erotik dürtüler kurumsallaştıkça beden sistem tarafından ele geçirilir, düzenleme ve tahakküm aracı, yani dispozitif olarak işlev görür; beden ortak alan ile bağı koparılan "kutsal" bir nesne olduğundan, bedeninin "herkese" ait olmasına izin vermemek "küfür" sayılır. Bu bakımdan, Huxley'nin tasvir ettiği "dindışı" hale gelme ancak özel mülkiyetle ilişkili olarak anlamlıdır.

> Bütün burjuvazi, siz Komünistler kadınlar topluluğunu getireceksiniz diye hep bir ağızdan bağırıyor. Burjuva, karısını salt bir üretim aracı olarak görür. Üretim araçlarının müşterek kullanılacağını duyunca doğal olarak kadınların da ortalık malı olacağını sanar. (Marx ve Engels 2002: 240)

Ancak bedenin sahiden "dindışı" hale gelmesi, yani yasanın alanıyla bağının koparılması, ancak kutsanan bedenin özel mülkiyete dahil veya kamu malı olmaktan çıkıp yeniden "müşterek" olması durumunda gerçekleşir. Komünist ütopya bir dispozitif olarak mülkiyetin yok edildiği bir sistem, "aidiyetin" komünist bir anlam kazanıp "bireyin özgür gelişimi herkesin özgür gelişimi için şarttır" diye anlaşıldığı bir durumdur (2002: 244). Huxley için tahayyül edilemez olan budur. Betimlediği özel mülkiyet-kamu malı gerilimi, kapitalizm-sosyalizm gerilimi komünizm fikrini dışlar. Hakiki mutluluk dindışı hale gelmeyse, yasanın etkisizleştirilmesiyse, "sahici mutluluk fikri de" Huxley'nin "sahte mutluluğa duyduğu öfkeye kurban gitmiştir" diyebiliriz (Adorno 1967: 103-4). Ne kamu malının ne de özel mülkiyetin olduğu bir dünyada, her şeyin her şeyle değiş tokuş veya ikame edilebilir olmasının –ki bu Huxley'i epey tedirgin eder– "tahakkümün çekirdeğini yok ederek özgürlük vadedeceği" bile düşünülebilir (105).

Ancak bütün bunlara rağmen, günümüz post-Fordist şebeke toplumu bakımından Huxley'nin teşhisinde doğruluk payı yok mudur? Fordist bir distopyayı, yani sahiciliği, farkı ve yaratıcılığı "istikrar" uğruna feda eden "katı modernliği" betimlediğini düşünürsek, *Cesur Yeni Dünya* ilk bakışta günümüz toplumunu anlamak için pek bir şey sunmaz gibidir. "Akışkan modernlikte" başlıca tahakküm faktörü istikrar değil hızdır (Bauman 2000: 150-1). Cesur yeni dünya Henry Ford'un istikrar kültünden ilham aldıysa, "akışkan" cesur yeni dünyanın ilham perisi de "bırakma yeteneğine sahip olan" Bill Gates'tir (Sennett 1998: 62).

Huxley'nin distopyası ortak iyiye, yani "mutluluğa" Fordizm çerçevesinde bir bağlılığı gerektirir. Peki Bill Gates'e tapan yeni bir cesur yeni dünya yazılsaydı, bu dünyanın ortak iyisi ne olurdu acaba? *The New Spirit of Capitalism*'de (Kapitalizmin Yeni Ruhu) Boltanski ve Chiapello (2007: 169) değersiz bir dünya, bünyesi gereği "absürd" bir sistem olduğu için kapitalizmin nasıl da sürekli meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyduğunu tartışır. Ve meşrulaştırmanın ancak dışarıdan gelebileceğini iddia ederler. Weber'e göre, kapitalizme katılmayı meşrulaştıran bu dış kaynak kapitalizm "ruhu"dur: bir düzen olarak kapitalizmi meşrulaştırmaya yarayan, insanlara kapitalizme bağlı olmak için ahlaki gerekçeler sağlayan bir değerler ve inançlar kümesi. İlk ruh, "Protestan Etiği", 19. yüzyılın burjuva girişimci imgesine odaklanırken, özellikle 1930'lar ile 1960'lar arasında iyice pekişen ikinci ruhun merkezinde büyük ölçekli ve bürokratikleşmiş Taylorist firmanın işleyişinden sorumlu yönetici figürü vardır. *Cesur Yeni Dünya*'nın bu ikinci ruha itiraz ettiğini söylemeye bile gerek yok. Bugün yeni, küreselleşmiş bir safhaya giriyoruz artık; ve bu safhada "kapitalizmin yeni ruhu" da yeni "kahramanını" eylemlerini yaratıcılık, fark ve hareketliliğe referansla meşrulaştıran "şebeke-genişletici" figüründe buluyor (bkz. 16-20, 356).

Üçüncü ruh genel faaliyet biçimi olarak "projelere" değer verir (107). Dolayısıyla, aracı oldukları kendiliklerin özel amacı veya asli niteliği ne olursa olsun, aracının şebekeler tesis edip genişletme faaliyetleri "başlı başına bir değer" haline gelir (*a.g.y.*). "Bağlantıcı bir dünyada insanların doğal uğraşlarından biri *yalnız* kalmamak için başkalarıyla *bağlantı kurma, iletişime geçme* arzusudur" (111). Bu amaçla insan "*uyum* sağlamalı, fiziksel ve entelektüel açıdan *mobil* olmalıdır" (112). Bourdieu'nün sözünü ettiği türden istikrarlı bir *habitus* arzulanmaz artık. Bugün "büyük insan" kendi ortamından ve yakın çevresindeki ilişkilerden uzaklaşabilen kişidir. Bağlantıcı insan "göçebedir" (122).

Sonuçta şebekeleşmiş bir dünya, "herkesin herkese ait olduğu" karmaşık bir karşılıklı bağımlılıklar dünyasıdır. Peki bu dünya bir başka cesur yeni dünya mıdır? Burada belirleyici olan, şebekelerin özünde açık uçlu olmasıdır; zira hareketlilik, uyum sağlama, bağlantıcılık gibi beceriler bireysel ve bencil bir biçimde kullanılma potansiyelini de barındırır her zaman. Ancak kapitalizmin yeni ruhun-

da bu oportünizm meşru değildir: Başkalarına bağlanmak, güven vermek, hoşgörülü olmak, farklara saygı duymak ve başkalarıyla bilgi paylaşmak gibi "ortak iyi"ler doğrultusunda hareket edilmelidir ki şebekedeki herkes "kullanılabilirliğini" artırsın (*a.g.y.*: 115). Bu bakımdan, yeni kapitalizmin etik bir değerlendirme şeması vardır. Buna göre, şebekelerde "ait olmak" Huxley'nin kullandığı anlamda aidiyet demek değildir. Şebekelerde her şey diğer her şeye "aittir", "her şey her şeyle ittifak kurabilir"; fakat "hiçbir şey başka bir şeye indirgenemez, hiçbir şey bir şeyden çıkarılabilecek bir sonuç değildir, her şey diğer her şeyle müttefik olabilir" (Latour 1988: 163). Burada "aidiyet" işlevselci, sistematik bir çerçevede düşünülemeyecek, "indirgemeci olmayan" bir meseledir. Ve bu bakımdan Huxley'nin "aidiyet" tarzı şebeke mantığına zıttır; "şebeke" sadece mülkiyet açısından insanlar ile şeyler arasındaki ilişkiden ibaret değildir, her türden ilişkilenme, birleşmedir.

Fakat iki aidiyet tipi arasında potansiyel bir bağ vardır. Bu bağ, Boltanski ve Chiapello'nun "şebeke genişletici" ile "şebekeci" ayrımına denk düşer. İlki aynı şebekeye katılan başkalarına borçlu olduğunu kabul ederken, ikincisi oportünist bir tavır sergileyerek şebekeleri bencilce kullanır – bu anlamda şebekeci "projeler kentinin denetimine tabi olmayan şebekeleşmiş bir dünyayı" (2007: 356, 378) simgeleyen karakterdir. Öyleyse bir bakımdan, "herkes herkese aittir" şebekelerde de iki farklı anlama gelebilir. Üstelik "şebekeci" şebekedeki diğerlerini metaya indirger. Şebekelerin temel ufku kâr peşinde koşmak olduğu sürece, yani "ortak iyi"nin çıkarı için "çıkar gözetmeden" paylaşma ile şebekelerden stratejik fayda sağlama arasındaki fark bulanıklaştıkça, aracılar sanki "bu birleşmeden bir menfaati olan üçüncü kişilerle irtibata geçmesini sağladıkları kişinin şahsı üzerinde bir mülkiyet hakkına" sahiplermiş gibi davranmaya başlarlar (456); bir başka deyişle, Huxley'nin kullandığı anlamda, sanki herkes herkese aittir.

Ve böyle bir metalaşma en güçlü, biyopolitik anlamında sömürüyle, "insanın onurunu kıran bir hakareti" içeren bir sömürüyle birebir örtüşür (364, 365). Fordizm insanları üretim bandının makinemsi eklerine indirgeyerek "insanların metalaşmasına resmi bir biçim" verdiyse, post-Fordist şebekeleşme mantığı insanların "iç varlığına daha derinden" nüfuz etmiş, insanları metalaştırmamaya dair

ahlaki (ve kısmen yasal) buyruğu bir kez daha ihlal etmiş demektir (464-5).

Öyleyse şebekeleşmenin riski biyopolitiğe yakalanmaktır. Ve bu risk şebekenin bünyevi, yapısal bir riski olduğu için, şebekeler dünyası Huxley'nin anladığı şekilde "herkesin herkese" ait olduğu bir dünyaya dönüşmeye meyillidir. Bu eğilim kapitalizmin yeni ruhuna içsel bir paradoksla vurgulanır; Spinoza'yı yeni, post-Fordist kapitalizm ruhunun gramercisi olarak ele aldığımızda iyice görünür olan bir paradokstur bu, çünkü Spinoza'nın temalarının çoğu (anti-teoloji, anti-diyalektik, çokluk, bedenler ve ruhlarla dolu içkinlik düzlemi, potansiyellik olarak iktidar, öznenin yok edilmesi, vs.) bu yeni kapitalizmin niteliklerine yaklaşır (Illuminati 2003: 317; Albertsen 2005: 80). Dahası Spinoza'nın pragmatik etiği şebeke toplumunda bir norma, normatif bir buyruğa dönüşme eğilimindedir. Bu bakımdan "post-Fordizm sermaye komünizmidir" (Virno 2004: 111). Buradaki paradoksal mantık, içkinliğin aynı harekete dahil edilmesinden ve bu hareketten dışlanmasından, içkinliğin aşkın bir kurala dönüşmesinden ibarettir (Albertsen 1995: 136). "Herkes herkese aittir"in iki ayrı anlamı arasındaki fark bulanıklaştıkça, dünün cesur yeni dünyası ile bugünün şebeke toplumu arasındaki örtüşmeyi yaratan da bu ayırt edilemezlik mantığıdır (içkinliğin aşkınlıktan, kapitalizmin komünizmden ayırt edilememesi, vs.)

Eleştiri?

Son olarak *Cesur Yeni Dünya*'da eleştirinin başına gelenlere değinelim. Eleştirinin yolu kitap boyunca üç aşamadan geçer: huzursuzluk, uzlaşma, dışlama. Bernard ilk önce bir şüpheci olarak karşımıza çıkar. Daha sonra Yaban John'u cesur yeni dünyaya getirmeyi sarhoş edici bir "başarı" olarak deneyimler; böylece yüksek sosyetede popüler biri olur ve uzlaşmış bir konformiste dönüşür. Ancak eleştirinin narsisist ayrıcalıklarından hâlâ faydalanmakta, "her şeyde kusur bulmanın aykırılığıyla" etrafa caka satmaktadır (Huxley 2007: 136-7). Son olarak, John onun partilerine katılmayı bırakınca Bernard da gözden düşer ve yeniden dışlanmış birine dönüşür. Bu noktada iktidar Bernard'dan intikam alır. Fakat ihtilafları başka yollarla susturmak varken asıp kesmek hükümdarların işine gelmeyeceği için onu

bir adaya sürerler:

> Demek ki gönderildiği yerde dünyadaki en ilginç adamlarla ve kadınlarla tanışacak. Şu veya bu nedenle fazlasıyla özbilinçli bireyler haline geldikleri için topluluk yaşamına ayak uyduramayan insanlarla. Ortodoksluktan tatmin olmayan, kendine ait bağımsız fikirleri olan tüm insanlarla. Kısacası, herhangi biri olan herkesle. (199-200)

Yabancı olarak, "şüpheyle karışık bir sevecenlik gösteren bir Yahudi karikatürü" (Adorno 1967: 106) olarak entelektüelle karşılaşırız burada. Ancak Bernard'ın isyanını aşağılık kompleksine atfederek onu bayağı bir züppelik ve ahlaki açıdan korkaklıkla itham eden Huxley, köklü bir burjuva geleneğine katılır: "Bir şeylere itiraz eden herkesi, hem karşı çıktığı bütünün harbi çocuğu hem de sapkın ürünü diye ifşa edin" (106-7). Eleştiriye kapılarını açan fakat bunu ancak eleştiriyi sonuçsuz bir şeye indirgeyerek yapan, eleştiriyi pragmatik müzakerelere ve stratejik tavizlere hapseden, böylece toplumsalın radikal sorgulanması anlamında siyaseti imkânsız kılan günümüz siyaset-sonrasında eleştirinin kaderi hâlâ bu değil midir? Bu anlamda *Cesur Yeni Dünya* günümüz toplumunda düşünce yaşamı (*vita contemplativa*) ile eylem yaşamı (*vita activa*) arasındaki derinleşen yarık biçiminde devam eden eleştiri krizinin erken bir tezahürüdür (bkz. Bauman 2000: 43). İnsanlar daha fazla biliyor, daha fazla düşünüyor, hatta eleştiriye daha fazla meylediyor; fakat bilgi ile eylem arasındaki mesafe arttıkça eleştiri de "dişsiz" bir şey haline geliyor; istisnai özgürlükler istisnai bir âcizlikle kesişiyor (23). Radikal eleştiri hâlâ varsa, simulakrda kaybolup gitmeyi reddediyorsa, her zaman siyaset-sonrasının sapkın çocuğu olarak ifşa edilebilir. Hepimiz sistemin parçası değil miyiz?

Parçası mıyız?

ÜÇÜNCÜ KISIM

ELEŞTİRİ VE KARŞI-ELEŞTİRİ

9

ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİNİN ELEŞTİRİSİNİN...

GÜNÜMÜZÜN YÖNETİMSELLİK REJİMİ biyopolitik olduğu müddetçe, günümüzün eleştiri sorunsalını da bio-siyaset oluşturur. Fakat biyopolitik sadece "yaşamı" türlerin biyolojik yaşamına, çıplak yaşama indirgemek anlamına gelmez; aynı zamanda bedenleri kodlara, imgelere ve şifrelere çevirerek yazar (bkz. Deleuze 1995: 180). Dolayısıyla biyopolitik özne istisnai bir figür olarak, sözcüksüz bedenin (kölenin) bedensiz sözcükle (heyula), veya temsilsiz sunumun sunumsuz temsille çakışması olarak ortaya çıkar (Agamben 1998: 24-25).

Bu bağlamda eleştirinin içinde bulunduğu müşkül durumu tartışmak için, bir teori örneğine, Boltanski ile Thévenot'nun (2006) formülleştirdiği ve Boltanski ile Chiapello'nun (2007) geliştirdiği "eleştiri sosyolojisine" odaklanalım isterseniz. Bu sosyoloji, eleştirel teoriyi eleştirir. Şunu iddia eder: Eleştirel teori, toplumsal faillerin eylemlerini belirleyen gizli yapıların oynadığı rolü "açığa çıkarmak" amacıyla faillerin bilincinde "kazı yapmaya" çalışır, ama faillerin değerlerine, eylemlerin normatif ilkelerine ve barındırdığı risklere kayıtsız kalır, toplumsal eylemi "yapılara nakşedilmiş potansiyelliklerin gerçekleştirilmesine" indirger (Boltanski ve Chiapello 2007: x-xi). Netice itibariyle eleştiri sosyolojisi, kasıtlı eylemi besleyen normatif değerlerin pragmatik analizini, yani "eleştiri teorisi"ni eleştirel teoriye eklemeye çabalar. Eleştirel olabilmek için ilk önce eleştirinin ne olduğunu anlamak gerektiğini savunur.

Estetik ve Toplumsal Eleştiri

Eleştirinin temeli toplumsal değişimdedir. Bu bakımdan eleştiri sosyolojisi kapitalizmin dönüşümlerine odaklanır. Kapitalizm, der eleştiri sosyolojisi, aksiyomatik mantığı ahlaki kaygılara ve kategorilere kayıtsız olan "absürd" bir sistemdir (Boltanski ve Chiapello 2007: 8). Dolayısıyla sürekli eleştiri doğurur. Tarihsel olarak kapitalizme yönelik iki temel eleştiri hattı vardır: insan özgürlüğünü, yaratıcılığını ve özerkliğini piyasaya tabi kıldığından ötürü bir yabancılaşma ve zulüm kaynağı olarak; egoizm ve oportünizmi teşvik etmesinden ötürü toplumsal bağ üzerinde yıkıcı etkileri olan bir eşitsizlik ve yoksulluk sebebi olarak. Eleştiri sosyolojisi birinci tip eleştiriden "sanatsal eleştiri", ikinciden "toplumsal eleştiri" diye bahseder (37).

Kökeni Baudelaire gibi bohem sanatçıların eserlerinde olan sanatsal eleştiri, 1970'lerin Fransız post-yapısalcılarında doruk noktasına ulaşmıştır. Toplumsal eleştiri ise 19. yüzyılın solcu hareketlerinden doğmuş, sömürünün sonuçlarını vurgulamıştır. Sanatsal eleştiri özgürlüğe vurgu yaparken, toplumsal eleştiri eşitlik talebine öncelik vermiştir. Fakat ortak özellikleri "topyekûn devrim" arzusudur (Boltanski 2002: 6). Ancak sanatsal eleştirinin aksine toplumsal eleştiri, "reformist" gündemleri de bünyesine dahil etmiş; yani bizatihi kapitalist üretim tarzına itiraz etmek yerine, sosyalist ve sosyal demokratik stratejilerle sömürüyü en aza indirme meselesini de ele almıştır (Boltanski ve Chiapello 2007: 39).

Fakat sanatsal eleştiri de toplumsal eleştiri de kapitalizmin "mezar kazıcısı" değildir. Boltanski ve Chiapello, kapitalizmin iki eleştiri biçimine de "ihtiyaç duyduğunda" ısrar eder. Kullandıkları Weberci kavram "ruh", bu bakımdan çok önemlidir. Kapitalizm değer barındırmayan "absürd" bir dünya olduğu için kendini meşrulaştıramaz. Ahlaki can damarı, yani "ruhu" dışarıdan, daha pek çok şeyin yanı sıra eleştiriden gelmelidir. Kapitalizmi dayanıklı bir sistem kılan şey, kendisini eleştirenlerden ahlaki destek almak, kendisine muhalefet edenleri massederek uyumlu hale getirmek gibi paradoksal yetenekleridir (27).

Dolayısıyla, kapitalizm eleştirisi bir bakıma kapitalizmden *önce* gelir. Eleştiri sosyolojisi şunu iddia eder: Sanayi kapitalizmi top-

lumsal eleştiriyi Fordist refah devleti düzenlemeleriyle nasıl kısmen bünyesine dahil ettiyse, bugün de sanatsal eleştirinin asimilasyonu yoluyla yeni bir kapitalizm ruhu ortaya çıkmaktadır. 1960'ların sonlarından beri, yeterliklerin sol radikalizmden şebeke kapitalizmine aktarılmasına şahit olmaktayız: Bu aktarımın geçmiş eleştirileri özümseyip yeniden kodlamasıyla bugünün meşrulaştırılması ortaya çıkmıştır (bkz. 107). Bu bakımdan can alıcı olan şudur: 68 isyanlarının ayırt edici özelliği sanatsal ve toplumsal eleştirinin çakışmasıydı, yani aynı anda hem "özerklik" hem "güvenlik" talep edilmesiydi (169, 171; ayrıca bkz. Boltanski 2002: 8). Kapitalizmin bunu verdiği karşılık iki seçenekten birini seçmeye yöneliktir. İlk talebi "kabul etmek"le beraber, diğerinden "yan çizip" onu susturmuştur (Boltanski ve Chiapello 2007: 190, 199). Sanatsal eleştiri daha fazla kabul görmüştür, fakat bu "başarı" kapitalizme asimile olması anlamına gelir. Dolayısıyla yeni ruh sanatsal eleştiriyi, özellikle de özerklik ve yaratıcılık vurgusunu bünyesine alarak, toplumsal eleştiriyi ve taleplerini de gözardı ederek şekillenmiştir. Hem kendisini hem de kapitalizm karşıtı eleştiriyi "aşan" kapitalizm, "yeni, özgürleşmiş ve hatta liberter kâr etme yolları", yani "solcu bir kapitalizm" geliştirmiştir (201-2).

Demek ki kapitalizm eleştirilere vampir gibi sürekli yenilenen "ruhu" ile etkili bir şekilde karşılık verir. Dolayısıyla bugünün radikal eleştirisi de yarının kapitalist normuna dönecektir. Öyleyse eleştiri nafile midir? Eleştiriyi bırakmalı mıdır yoksa eleştiri kendisini daha da radikalleştirip kapitalizmden daha hızlı mı koşmalıdır? Yoksa tam tersine eleştiri bu mobil sistemin "acil durum freni" işlevi mi görmelidir? Eleştiri sosyolojisi, bugünün dünyasında normatif bir pozisyon alınabileceğinde direterek pragmatik bir çözümü, yani "reformist" eleştiriyi seçer ve kendi görevini yeni sistemin fazlasını "sınırlamak" diye tanımlar (xiv-xv, 41). Bu bağlamda, kapitalizmin "ruhunun" birikim sürecini meşrulaştırmakla kalmadığını, aynı zamanda buna zorladığını; hatta "tam da birikime zorlaması sayesinde meşrulaştırabildiğini" vurgular (xx). Toplumsal faillerin bu ruhu içselleştirmeleri, öfkelenip sistemi eleştirmelerine olanak sağlar ve bu da kapitalizmi "kapitalizmi eleştirirken başvurulan bazı değerleri" bünyesine almaya zorlar (25, 27-28). Yani eleştiriyi mümkün kılan şey kapitalizmin "ruhudur". Eleştiri meşrulaştırma temellidir.

Meşrulaştırma, Yer Değiştirme, Kategorileştirme

O halde eleştiri iki düzeyde işler. İnsanlar tikel durumlarda eleştiri yaparlar, fakat eleştiri ancak "tikellikleri aşıp" farklı durumlar boyunca uzanan genel denklikler kurabilirlerse meydana gelir (527). Bu aşkınlığa çoktan tesis edilmiş ve genelleşmiş "teamüllere", yani "meşrulaştırma rejimlerine" atıfta bulunarak erişirler.

Kuşkusuz meşrulaştırma faillerin elindeki tek eylem tarzı değildir. Fakat "şiddet içermeyen ihtilafları" olanaklı kılan tek eylem tarzıdır (Boltanski ve Thévenot 2000: 361, 366). Meşrulaştırma/eleştiri ancak barışçıl bir çatışma biçiminde, denkler arası bir çatışma olarak gerçekleşebilir. İnsanların farklı davrandığı, denklik nosyonuna dayanan bir adalet anlayışının olmadığı diğer durumlar "sevgi", "şiddet" ve "aşinalıktır" (359). Şiddet bütün denklik ilkelerinin ötesinde bir eylem tarzıdır, eleştirinin "sınırlarında" bir eylem tarzıdır, zira kendini meşrulaştırmaya çalışmaz (361). Keza "sevgi" (*agape*, dostluk) simgesel mübadelenin, yani karşılık beklentisi içermeyen armağanın denklik ilkesini aştığı bir eylem tarzıdır, ihtilafsız barış alanıdır. Son olarak "aşinalık" "konuşmadan anlaşmaya" dayanan, eleştirinin devreye sokulmadığı bir eylem tarzına atıfta bulunur (362-3).

O halde, barışçıl ihtilaf çerçeveleri olarak meşrulaştırma rejimleri, verili bir durumun neleri kapsadığını sınayan bir "test" işlevi görür. Testler toplumsal faillerin bir bilek güreşi müsabakasındaymışçasına karşı karşıya geldikleri ve "neler yapabileceklerini, daha da önemlisi neden yapıldıklarını" ortaya koydukları "olaylardır" (Boltanski ve Chiapello 2007: 31). Testler her zaman güç testleridir. Fakat durumun meşrulaştırılmasının önünde başkahramanların saygı duyduğu engeller olduğunda, güç testi meşru görülür, yani meşrulaştırma rejimine içsel bir "statü testi" sayılır (*a.g.y.*). Bu durumda eleştiri "düzeltici" veya "iç" eleştiri biçimine bürünür; böyle bir eleştirinin hedefi "testin adaletini iyileştirmek, teamüllerini güçlendirmek, düzenliliğini veya yasal denetimi geliştirmektir" (33). Fakat eleştiri alternatif bir dünya görüşünden bahsederek verili meşrulaştırma rejiminin dışıyla da ilişki kurabilir. Böyle olduğunda artık "düzeltici" eleştiri değil, bizzat testin geçerliliğini sorunlaştıran "ra-

dikal" eleştiridir. "Bu ikinci eleştirel pozisyona göre, testi doğrultmayı hedefleyen eleştiri, tarihsel olarak kendini *devrimci* ilan etmiş radikal eleştirinin tersine, çoğu zaman *reformist* diye eleştirilecektir" (33).

Bu bağlamda eleştiri sosyolojisi, kapitalizmin yerleşmiş testlerle yüzleşmek yerine sistematik bir biçimde yeni kâr yolları arayarak yerleşik "düzeltici" testlere verilen önemi azaltmaya çalıştığını gösterir (34). Böyle "yer değiştirmeler" meşrulaştırmanın çözünüp şiddete döndüğü, meşruiyet testlerinin saf güç testlerine dönüştüğü anlardır (35). Yer değiştirme, meşrulaştırma rejimlerinin olanak sağladığı normatif değerlendirmelerden kaçabilir, zira "tek düzlemde mevzilenen" bir eylem tarzıdır (xxv). Bir başka deyişle yer değiştirme, iki katlı meşrulaştırma uzamının yapısökümünü içerir. Artık "tek bir düzey"de işleyebileceğine göre, aşkın teamüllere başvuramaz (320). Bu bakımdan yer değiştirme, adalet ve eleştiri sorularının sorulamadığı Deleuzecü bir "içkinlik düzlemi" olarak sunar kendini, çünkü böyle bir yatay düzlem "yer değiştirmeleri (ufak) farklar üreten kuvvet farklılaşmalarından, aralarında hiçbir hiyerarşi bulunmayan sürekli varyasyonlardan ve 'karmaşık' tekrar biçimlerinden başkasını tanımaz" (107, 454).

Ne var ki bu tek katlı içkinlik düzleminden meşrulaştırmaya dair yeni bir aşkın ilkenin, yeni bir değerler kümesinin veya yeni bir "aşkınlık düzleminin" ortaya çıkma imkânı vardır (Albertsen 2008: 70). Boltanski ve Chiapello bu imkâna "kategorileştirme" adını verir: Şiddeti dışlamayı kolaylaştırmak ve çatışmalardaki son sözü yerleşmiş testlerin söylediği meşrulaştırma alanına geri dönmek amacıyla yer değiştirmelerin doğasını teşhis etmeye çalışmaktır bu. O halde kategorileştirme "güç testini" "statü testine" dönüştüren bir müdahaledir (2007: 318). Dolayısıyla "eleştiri paradoksu" buraya dayanır: Eleştiri, yer değiştirmelerin sonuçlarına kategorileştirme tarzında karşı koymak zorundadır (322). Bugün "yeni ruh" ile ortaya çıkan budur: Yer değiştirmelerin sebep olduğu yeni sorunları tespit edip şebeke kapitalizmini yeni yorum şemalarıyla eleştirebileceğimiz yeni bir söylem, yeni bir meşrulaştırma rejimi (107).

Bu bakımdan yeni bir kentin [meşrulaştırma rejiminin] oluşması, yeni bir dünyayı ve bu dünyanın temelindeki yeni eşitsizlik veya sömürü biçimlerini meşrulaştırma işlemi olarak, sadece hoşgördüğü sömürü miktarını

azaltarak ve bunun sonucunda kayırdığı kesimlerin kâr beklentilerini sınırlayarak bu dünyayı daha adil kılmayı hedefleyen bir girişim olarak görülebilir. Kent kurulunca, güçlü ve güçsüzlerden oluşan kaotik evrenin yerini büyük adamlar ve küçük insanlardan oluşan daha düzenli bir dünya alır. (522)

Bunu takiben Boltanski ve Chiapello, şebeke kapitalizmine uygun içkin bir eleştiri kavramına ihtiyaç duyar. Sanatsal eleştiri çoktan asimile edildiği için, toplumsal eleştiriye dönüp sömürü kavramını diriltmeyi denerler. Günümüz toplumunda sömürünün kökeninin, ortak iyi için çalışan "şebeke genişletici" ile kendisinin katıldığı şebekelere başkalarının yaptığı katkıları kabul etmeksizin şebekeleri oportünistçe sömüren "şebekeci" arasındaki ayrımda yattığını iddia ederler. Ancak şebekelerde "güçlülerin (büyük adamlar) serveti ile güçsüzlerin (küçük insanlar) sefaleti arasında" yapısal ve asli bir bağ vardır (360). İkinci kesimin katkıları görünmez kılındığı müddetçe, ilk kesimin serveti bir "*muamma* olarak kalır" (361). "Güçsüzlerin" şebekelere katkısı hareketsizlikleridir: "Bazılarının hareketsizliği diğerlerinin hareketi için gereklidir" (361-2). Hareketsizler, başkalarının gamsız tasasız dolaştığı dünyaya istikrar kazandırır. Ve hareketsizlerin bu üretken rolü şebekelerde "hakkaniyetle" değerlendirilmediği müddetçe, hareketsizler sömürülür (363).

"Hakkaniyet" meselesine gelince, Boltanski ve Chiapello meşru sömürü ile gayrimeşru sömürü arasında, "güçsüz/zayıf" sömürü ile "güçlü" sömürü arasında bir ayrım yapar (Albertsen 2008: 72). Zayıf sömürü "güçsüzlerin" kâr üretimine yaptıkları katkıların nasıl ihmal edildiğiyle alakalıdır. Güçlü sömürü ise insanları metalaştıran ve dolayısıyla "bizzat dirimselliği etkileyen" yoğun bir biyopolitik biçime bürünür (Boltanski ve Chiapello 2007: 365):

> Eleştiri burada insanları daimi olarak tek bir statüye sokmanın imkânsız olması bakımından haysiyet ilkesine dayanır: Bir açıdan küçük insan sayılan biri, başka bir açıdan büyük olmak için her türlü fırsata sahip olmalıdır. Bu nedenle kişiyi kendi değerini artık hiçbir alanda gösteremeyeceği bir noktaya değin ufaltmak, bir insan olarak haysiyetini oluşturan şeye saldırmaktır. (364-5).

Mimesise Dönüş

Eleştirel teori birbirine bağlı iki varsayımı olan mimetik bir ilke temelinde işlemiştir: Birincisi, gizli olanı, görünüşlerin ardındaki gerçekliği açığa çıkarmak daha gelişkin bir anlamaya götürür; ve ikincisi, bu anlama da eyleme, praksise götürür (Rancière 2009a: 27). Eleştiri sosyolojisi bu bağı sorgusuz sualsiz kabullenmek istemez artık. Daha ziyade gizli yapılar veya ideolojinin rolü tartışmasından kaçınarak eleştirel prosedürü ortadan kaldırmaya çalışır. Fakat paradoksal bir biçimde, bu "eleştiri eleştirisi" de bizzat bir eleştirel teori biçimi uygular ve eleştirel teorinin mantığını yeniden üretir. Eleştiri sosyolojisinin kendisinin sömürüye odaklanan bir toplumsal eleştirisi ve insanların şebekelerde giderek daha hızlı metalaştığını vurgulayan bir estetik eleştirisi vardır (Albertsen 2008: 77). Üstelik kapitalizm ile kapitalizm eleştirisi arasındaki ilişkiyi, kapitalizmin doğası itibariyle her eleştirel jesti ele geçirerek eleştiriden komedi komediden de meta yapan homojenleştirici ve kadir-i mutlak bir güç olduğuna dair tipik bir eleştirel-teorik düşünceye dayandırır – tıpkı hareketsizlerin hareketsizliğinin hareketlilerin hareketi için gerekli bir koşul olduğu argümanı gibi bu da standart bir eleştirel-teorik jesttir (*a.g.y.*). Ve tüm bunlar içinde, eleştirinin can alıcı ânı hâlâ "seyircinin" öfke ve eleştiriye dayanarak "faile" dönüştüğü andır – bu dönüşüm "siyasal ânın en mükemmel örneğidir" (Boltanski 1999: 31).

Dolayısıyla eleştiri sosyolojisi bir bakıma eleştirel teoriyle aynı mimetik etkileri ortaya çıkarır. Eleştirel teoriyi eleştirirken onun mantığını yeniden üretir (bkz. Rancière 2009a: 30-31): "Fakat bir şeyler ... değişti. Geçmişte bu prosedürler hâlâ özgürleşmeye yönelik yeni bilinç biçimleri ve enerjiler yaratma niyetindeydi. Artık ya bu özgürleşme ufkuyla bağları tamamen kopuk ya da bu rüyaya açıkça karşılar" (31-32). Eleştiri sosyolojisi, eleştirel teorinin dikenlerini ayıklayıp radikal taraflarını törpüleyerek onun mantığını yeniden üretir. Bu "reformist" işlemde kaybolan şey özgürleşme vaadidir. Bu bakımdan özgürleşme epistemolojik-eleştirel bir problemden ibaret değildir, eleştirel bilgiden gelmez. Esas göndergesi, ifade tarzı olaydır. Yani özgürleştirici eleştiri başka bir varsayımdan

yola çıkar: "Gayri muktedirler muktedirdir" (48). Burada "eşitlik", verili bir bölüşüm sisteminde erişilecek ölçülebilir bir hedef değil, radikal eleştiriye imkân veren koşuldur, "her şartta savunulması gereken" bir ilkedir (Rancière 1991: 138).

O halde radikal, özgürleştirici eleştiri, mimesisi askıya aldığımızda, yani mimetik bir ilişki (örn. "açığa çıkarmak" ile "eylem" arasında, "seyirci" ile "fail" arasında) varsaymayı bırakıp bu önkabulden doğan gerilemeden (eleştirinin eleştirisinin eleştirisinin...) kaçındığımız zaman başlar. Çünkü eleştirel prosedürlerde başka bir şey daha meydana gelir: "verili duyumsanabilir dünyadan, farklı yeterlilikler ve yetersizlikler, farklı hoşgörü ve hoşgörüsüzlük biçimleri tanımlayan bir başka duyumsanabilir dünyaya geçiş" (Rancière 2009a: 75). Fiili, hiyerarşik toplumsal düzenler, Rancière'in deyimiyle "polis düzenleri", konsensüs eğilimli, herkesin yerini bildiği uyum içinde bir çerçeveye meyilli olduğu müddetçe, eşitlik ilkesi "bizzat duyumsanabilirin içindeki bir boşluğu" göstererek bu düzeni uyuşmazlıkla tanıştıran şeydir (2010: 38).

> "Uyuşmazlık" her durumun içeriden çatlatılabileceği, farklı bir algı ve anlam rejimiyle yeniden şekillendirilebileceği anlamına gelir. Görülebilenler ve düşünülebilenler manzarasını yeniden şekillendirmek, mümkünler sahasını ve yeterliliklerle yetersizliklerin dağılımını değiştirmektir. (Rancière 2009a: 49)

Bu bakımdan, eleştiri sosyolojisinin şebeke kapitalizmi bağlamında dile getirdiği "öfke" asla bir eleştiri biçimine bürünmez. Bilakis radikal eleştirinin bugün kapitalizmin yeni ruhu tarafından asimile edildiğini vurgular, eleştiriyi sermaye mantığına ve onun denklik yasasına tabi kılar. Örtük iddiası şudur: Sistemin radikal bir biçimde ifşa edilmesi, bir isyan ve devrim jesti olduğu varsayılan şey aslında sistemin mantığının boyunduruğu altındadır. Her ne kadar fark yaratıyormuş gibi yapsa da, radikal eleştiri aslında vampiri andıran sermayeye arz edilen başka bir şeyden, eleştirel teoride "gizli" olduğu varsayılan bir "gerçeklikten" ibarettir! Buna göre, radikal eleştiri olsa olsa bir yanılsama biçiminde, "topyekûn devrim" yanılsaması biçiminde hayatta kalır (bkz. Boltanski 2002).

Komünizm

Törpülenmiş eleştirisinin yapısı, sosyoloji eleştirisi "güçsüz" sömürüyü ele aldığı zaman özellikle görünür hale gelir. Emek değer teorisi temelli Marksist sömürü teorisinin aksine, Boltanski ve Chiapello şebeke kapitalizminin "büyük adamlarını" kayıran esasları ölçmek için bir ölçüt önermez (Albertsen 2008: 73; ayrıca bkz. Bidet 2002: 216-17). Bunun yerine, sömürü kavramının kendisi bir meşrulaştırma kategorisi olarak karşımıza çıkar; eleştirinin eleştirdiği şeyi meşrulaştırdığını iddia eden eleştiri sosyolojisi de seve seve kabul eder bunu. Fakat o zaman insan duygulanımlarının biyopolitik metalaşması da dahil yeni, yoğunlaştırılmış bir metalaşma halkasını gerektiren şebeke kapitalizminin kapitalizmin yeni ruhuyla çatışmaya düşmeden nasıl eleştirilebileceğini görmek zorlaşır (Callinicos 2006: 72).

Aslına bakarsanız, bütün eleştirileri reformist eleştiriye indirgeyen eleştiri sosyolojisi kapitalist bir sömürü kavramıyla işler, kapitalizm alternatifleriyle değil de kapitalizmin potansiyellikleriyle ilgilenir. Eleştirisi, kapitalizmi aşmayı değil kapitalizmi kapitalizm *olarak* dönüştürmeyi hedefler; kapitalizmi doğallaştırarak kendini revizyonist bir faaliyet olarak yumuşatan bir eleştiri biçimidir bu. Ne de olsa meşrulaştırma rejimleri, kapitalizmin eleştiriye verdiği yanıttır. İşte bir başka paradoks: Eleştiri sosyolojisi bir yandan kapitalizmin yer değiştirmelerinin "kaçınılmaz" olmadığını öne sürerek "kadercilik" ile arasına mesafe koyarken, diğer yandan yer değiştirmelerin radikal biçimde sorgulanamayacağını koyutlar (Albertsen 2008: 77). Kederli kederli şunu söyler bize: Kapitalizm eleştiri sahasını yerinden etmiştir ve eleştirdiğimizde bile dibine kadar sisteme batmışız demektir.

Bu bakımdan ilginçtir, eleştiri sosyolojisi biri kapitalist yer değiştirmelerden *önce* gelen (toplumsal ve estetik eleştiri) diğeri ise *sonra* artan ("ruh" biçiminde, meşrulaştırma olarak) iki ayrı eleştiri zamansallığı teşhis etmesine rağmen, "radikal" ve "reformist" eleştiri ayrımına da denk düşen bir ayrım yapmasına rağmen, kapitalizmin bünyesine dahil edilip uyumlu hale getirildikten sonra toplumsal ve estetik eleştirilere ne olduğu hakkında sessiz kalır. Kendileri-

ni kapitalizme tamamen kaptırmışlar mıdır, yoksa bu eleştirilerden geriye onları hatırlatacak bir şeyler kalmış mıdır? Fikirler ölür mü yoksa? Bu bağlamda vurgulanacak iki nokta var. Birincisi, radikal eleştiri kapitalizmin eleştiriyi nasıl asimile ettiği meselesiyle her zaman meşgul olmuştur. Mesela Deleuze ve Guattari'nin yeni kapitalizm üzerine düşüncelerini ele alalım:

> ... bilgisayar bilimi, pazarlama, tasarım ve reklam, yani bütün iletişim disiplinleri *konsept* [kavram] sözcüğünü ele geçirince, daha da utanç verici bir an geldi... Eleştirinin yerine satış promosyonlarını koyan genel hareketten felsefe de etkilendi... Konseptin bir bilgi hizmetleri ve mühendislik toplumuna işaret eder hale geldiğini öğrenmek çok acı verici elbette. (1994: 10)

Yine de bu, Deleuze ve Guattari'nin "konsept/kavram"dan vazgeçmelerine yol açmaz: Sistem eleştiriyi soğurdukça, "ticari ürünler gibi değil de göktaşı gibi kavramlar yaratma görevini yerine getirmek" daha elzem olur (11). Eleştiri ne kadar başarısız olursa, yeni kaçış hatları bulmaya da o kadar mecbur kalır. Üstelik her olayın kendi toplumsal şebekesine, hatta herhangi bir toplumsal belirlenime indirgenemeyecek bir kısmı vardır, zira olay aslen nedensellikle köprüleri atmaktır, "yeni bir mümkünler sahası açan istikrarsız bir koşuldur" (Deleuze ve Guattari 2006: 233). Dolayısıyla "bir olay tepe taklak edilebilir, bastırılabilir, nötrleştirilebilir, ihanete uğrayabilir, fakat hâlâ hükmü olan bir şey vardır orada" (*a.g.y.*). Bir başka deyişle, sahici eleştiri yeni kalır.

İkincisi, Boltanski ve Chiapello işyerinde "yaratıcılık", "esneklik" ve "özerkliğe" ilişkin estetik-eleştirel talebin kapitalizmin yeni ruhuna asimile olduğunu iddia ettiklerinde, Rancière'e katılmamak elde değil:

> Başlı başına çürük bir sav bu. İdari söylemlerin seminerleri ile... emek "esnekliğinin" lüzumsuzluklar, kapanımlar, yeniden konumlandırmalar gibi tehditler altında artan verimlilik biçimlerine zoraki uyum sağlamaya işaret ettiği, artık 68 Mayısı çocuklarının genel yaratıcılığına başvurmadığı günümüz kapitalist tahakküm biçimlerinin gerçekliği arasında dünya kadar fark var. Aslına bakılırsa, işyerinde yaratıcılık endişesi 1968 hareketinin sloganlarına yabancıydı. Bu hareket tam tersine 1960'ların yeni-kapitalist ideolojisinin ve devlet reformizminin merkezindeki "katılım" temasına ve eğitimli, verici gençliğin modernleşmiş ve insanileşmiş kapitalizme davet edilmesine karşı çıkmıştır. (2009a: 34-35)

Kısacası, toplumsal ve estetik eleştiride eleştiri sosyolojisinin görmemize izin verdiğinden fazlası vardır. Ve bu "fazla", meşrulaştırma rejimlerinde temellendirilemez. Boltanski ve Chiapello'nun dikkat çektiği gibi, mesela komünizm fikri (estetik) yabancılaşma eleştirisi ile (toplumsal) sömürü eleştirisini, yani özgürlük talebiyle eşitlik talebini birleştirir (2007: 171). Fakat komünist eşitlik fikri "güçsüz" sömürü eleştirisi çerçevesinde, bir bölüşüm sorunu olarak ifade edilmez. Marx'ın proletaryası verili bir bölüşüm sistemine katılmak istemez. Bizzat bölüşümün kurallarını değiştirmek ister. Keza olduğu gibi kalmak değil kendini "feshetmek" ister. Kapitalizmin ötesine geçmeye çalışan bu eleştiri verili meşrulaştırma rejimlerine dahil edilemez. Boltanski ve Chiapello'nun da bizzat belirttiği üzre, komünizm fikri meşrulaştırma alanını aşan bir özgürleşmeye işaret eder; "komünizmin" kendisi bir meşrulaştırma rejimi değil, bir eylem tarzı olarak meşrulaştırmanın eleştirisidir (172; Albertsen 2002: 60, 2008: 74). Hatta komünizm fikri meşrulaştırmaya istinaden bir kaçış hattıdır. Fakat Boltanski ve Chiapello bu hattı izlemez; onlara göre "komünizm" bir tehlikeyi, "testsiz bir dünya talep etme" tehlikesini gösterir (2007: 172).

Bu da bizi Weberci ve Marksist kapitalizm kavrayışları arasındaki can alıcı farka getirir. Weber'e göre kapitalizmin ruhu kapitalizmin dışında bulunmalıdır, Marx'a göre ise kapitalizmin ideolojisini (ruhu) yaratan bizzat kapitalizmdir: Metalar dünyasının temel özelliği metalar arasında tutarlı mübadele ilişkileriyse (böyle ilişkiler ortak bir denklik ölçüsüyle, parayla mümkün hale getirilir), değer –metaların denkliği– ile para arasındaki bu "içkin" ilişki de "aşkın" bir unsur olan soyut insan emeğine dayanır (ki bu da değer ve paraya ortaktır, fakat içkinlik düzleminde var olmaz) (Albertsen 2008: 78-9). Bu içkin aşkınlık var olanların ve var olanı ideolojik açıdan mistifiye edenlerin radikal eleştirisi için zemin işlevi görür.

Eleştiri sosyolojisi tam da bu aşkınlık fikrini düzler. Tabii eleştirisinin "iki düzeyde" işlediği varsayılır ki meşrulaştırma rejimlerinin atıfta bulunduğu "teamüller" faillerin fiili durumlardaki "tikellikleri aşmasına" olanak sağlasın (Boltanski ve Chiapello 2007: 527). Fakat bu teamüller, tıpkı Durkheim'ın "normları" gibi, tarihsel olarak genellenmiş değer sistemleridir (520). Burada söz konusu olan aşkınlık, "verili kategorilere dayanan" ve "geçmişe nakşedi-

len", toplumsal ve tarihsel olarak üretilmiş bir aşkınlıktır (323).

Ampirik olarak gözlenebilen bu aşkınlık, Foucault'nun "ampirik-aşkın çifti" adını verdiği bir paradoksu akla getirir (1992: 322). Örneğin modern "insan" kategorisinin bir *a priori*, tarihin dışında aşkın bir figür olduğu varsayılır, halbuki aslında iktidar/bilgi ürünüdür, yani tarihe aittir.

> Son dönemdeki insan tezahürleri bizi öylesine kör etti ki, çok uzak bir geçmişte olmasa da, dünyanın, dünya düzeninin ve insan türünün olduğu, fakat bugün insan dediğimiz şeyin olmadığı zamanları hatırlamıyoruz.* Her an vuku bulabilecek bir olay biçiminde, artık insan diye bir şeyin olmayacağı, insanın yerini üst-insanın alacağı Vaadi-Tehdidi biçiminde sunulduğunda, Nietzsche'nin düşüncesinin üzerimizde neden böylesine rahatsız edici bir etki yaratmış ve hâlâ yaratmakta olduğunu görmek hiç de zor değil. (322)

Benzer bir şekilde, eleştiri sosyolojisi de tarihi değiştirmek amacıyla tarihin akışına eleştirel müdahalenin mümkün olduğunu, çünkü tarihi doğrultmak için temel sağlayan bazı *a priori* değerler (meşrulaştırmanın "azamet emsalleri") olduğunu savunur. Üstelik bu etmenlere rasyonel bir biçimde, eleştirel akılla erişilebilir. Fakat öbür yandan bu "aşkın" değerlerin tarihsel olduğu ortaya çıkar. Tarihdışı olduğu varsayılan aşkınlık böylece tarihsele indirgenir. Bu bakımdan eleştiri sosyolojisi, normatifliği değerlerin başka değerlere dönüştürülmesinden ziyade sadece var olan değerler çerçevesinde anlar. Mevcut değerlerin değeri hakkında herhangi bir soru sormaz. Daha ziyade "şimdiki değerler koleksiyoncusu" gibi işler:

> Felsefecinin tahayyül ufkunu karartan, büründüğü zaruri kılıkların yanı sıra, felsefeciyi din felsefecisine, Devlet felsefecisine, şimdiki değerler koleksiyoncusuna ve memura dönüştüren bütün o ihanetlerdir. (Deleuze 1983: 107)

Öte yandan radikal eleştiri için önemli olan, yeni değerlerin nereden geleceği sorusudur, ki bu soru da meşrulaştırmadan veya "düzeltme testlerinden" fazlasını gerektirir. Eleştiri sosyolojisi, birer "güç testi" olarak meşrulaştırma sınırlarını aşan kapitalist yer değiştirmelere istinaden gösterir bunu. Fakat asıl mesele aynı imkânın, yer değiştirme imkânının, kapitalizm muhalefeti açısından da tahayyül edilip edilemeyeceğidir. Eleştiri sosyolojisinin menettiği mesele *budur*.

Dolayısıyla tikel bir durumu ancak meşrulaştırma rejimlerinin izin verdiği genellemelerle ilişkilendirebilen tuhaf, "düz" bir aşkınlığa varırız.

Fakat bu düz aşkınlık Spinozacı-Deleuzcü "yüzey" ile, yatay içkinlik düzlemi ile karıştırılmamalıdır. İki "düz" ontoloji taban tabana zıttır. En önemlisi, eleştiri sosyolojisi tikellik (ve genellik) ile meşgul olurken, yüzey tekilliğe (ve evrenselliğe) odaklanır. Ve tekilliğin yarattığı fark da eleştiri sosyolojisinin "testlerinden" sonsuz kere fazlasını gösteren olaydır tabii.

Karşı-eleştiri

Tikel ile genel arasındaki bu ilişki, bizi demokratik materyalizme ve "sonlu şeylerin sonsuzluğunun" düzenlenmesine dayanan biyopolitik yönetimselliğine geri getirir (Dillon 2011). Biyopolitiğin yaptığı tam da sonsuzluğa atıfta bulunan tekillikleri sonlu tikelliklere, salt "bedenlere ve dillere" indirgemektir. Bu bağlamda önemli olan şudur: Biyopolitik yönetimsellik, sürekli eleştiriye karşı çıkmaz, bunu talep eder. Bilgi temelli bir "denetim toplumunda" öğrenmenin sonu yoktur; tam tersine "sürekli değerlendirme" bir buyruk haline gelir (Deleuze 1995: 179). Herkes bu toplumdaki tikel, ampirik konumunu sürekli değerlendirmeye ve revize etmeye davet edilir, teşvik edilir, zorlanır. Sürekli eleştiri ve dolayısıyla sürekli revizyon biyopolitik yönetimin dispozitifleridir.

Bu bakımdan, kapitalizmin yeni ruhu tarafından "asimile edilen" şey radikal, özgürleştirici eleştiri değildir. Tekilliği tikelliğe, evrenselliği genelliğe, uyuşmazlığı da konsensüs yaratan bir dispozitife indirgeyerek aşkınlığı düzleyen revizyonist eleştiridir. Eleştirinin içten sapması, sürekli revizyon olarak eleştiri, yayılmış eleştiri olarak revizyon – eleştiri bağlamında karşı-devrim işte bu anlama gelir. Uygun olmadığı varsayılan şeyin uygun hale gelmesidir, ki "eleştiri"nin neden paradoksal bir biçimde var olanı sağlamlaştırdığını, toplumumuzda tek tek her şey sürekli eleştirilirken neden hiçbir şeyin aslında değişmediğini de açıklar bu.

Bölüşüm meselesine ve tikel kimliklere kafayı takan demokratik materyalist yönetimsellik, "eleştiri" ile meşguldür. Dolayısıyla bugün "eleştiri" kaybolmamış, daha ziyade sistem eleştirisinin (eleşti-

risinin eleştirisinin...) de sistemin bileşeni olduğu bir dünyaya kaymıştır. Üstelik bu "eleştiri", daha doğrusu karşı-eleştiri, eleştirinin özgürleştirici çekirdeğini önceden boşaltması bakımından önleyici bir şey haline gelir. Eleştiri tikel bir düzendeki "tutarsız" unsurun meydana çıkarılmasıysa, karşı-eleştiri de son dönemde meydanlara çıkan eylemcilerin hareketini bariyerlerle sınırlayıp eylemin kitleselleşmesini önlemek amacıyla kullanılan bir polis taktiği olan "kordona alma" gibi işlev görür. Keza "sürekli" eleştiride de insan sürekli "kordona alınır"; eleştirisi asla evrensellik boyutuna ulaşmaz, daha ziyade "eleştirel" kordonların bir arada tuttuğu bir toplumda kendisine bırakılan daracık alanda, kendi tikelliği içinde örgütlü, düzenli ve kontrollü kalırlar.

Öyleyse elde iki seçenek var. Ya eleştiriyi toptan bırakıp başka bir yere gideceğiz ya da radikal çekirdeği, özgürleşme vaadini yeniden sahiplenip eleştiriyi başka bir yere götüreceğiz. Fakat iki durumda da zorunlu olan, var olan eleştiri aygıtından kesinkes çekilmektir. Eleştiri var olanla yetinemez, yeni vaadi olmadan yapamaz. "Yaratmadan eleştirmek" her zaman hınç göstergesidir (bkz. Deleuze ve Guattari 1994: 28). Demokratik materyalizmden ilham alarak şekillenen "fikirsiz dünyada" eleştiri ancak sonsuzlukla, olayla saf tutarsa, iktidarla arasına mesafe koyup olaya sadık kalırsa anlamlı olabilir.

> Felsefenin farklı kılıklarda bize anlatıp durduğu hikâye budur: İstisnada, olayda olmak, iktidara mesafeli durmak ve ne kadar uzak, ne kadar zor olursa olsun alınan kararın sonuçlarını kabullenmek. (Badiou 2009d: 13)

Eleştiri akademik bir dispozitiften fazlası olacaksa, "yaşamda" karşılık bulacaksa eğer, olayı, ayrılığı ve sadakati birbirine bağlayan bir "düğüm" gibi iş görmelidir (16). Eleştirel düşünme ancak var olanın istisnası olarak ortaya çıkabilir. Temel görevi potansiyellik ile fiiliyat arasındaki, düşünce (problem) ile varlık (çözüm) arasındaki boşluğu, aynı zamanda olay mevkisi de olan boşluğu aydınlatmaktır. Bir başka deyişle eleştiri "salt potansiyellik boyutunu" yeniden "salt fiiliyat haline getirmeyi" hedefler (Žižek 2009b: 78).

Walter Benjamin'in geçmişi tekrar yoluyla kurtarma olarak devrim kavrayışını ele alalım: Hakiki bir Marksist tarihyazımının Fransız Devrimi'ne ilişkin görevi olayları olduğu gibi tasvir etmek (ve bu olayların onlara eşlik

eden ideolojik yanılsamalardan doğduğunu açıklamak) değildir; daha ziyade devrimin fiiliyatında ve nihai sonucunda (faydacı piyasa kapitalizminin yükselişi) ihanete uğrayan gizli potansiyellikleri (ütopyacı özgürleşme potansiyellerini) gün yüzüne çıkarmaktır. (*A.g.y.*)

Eleştiri bütün toplumsallıkların o heyula kabilinden, gücül veçhesine işaret eder. Eleştiri bu bakımdan eleştirel bir karara, olayın indirgenemez boşluğunun damgasını vurduğu bir tercihe işaret eder (79). Taraf seçemezse durumun bir öğesine indirgenir. Ve olaydan yana taraf olması için kendisini verili durumdan ayırmalıdır. Eleştirinin özü, durumun konsensüse dayalı düzenlemesini altüst etmekte yatar. Eleştirel müdahale, olayı durumdan ayırarak olaya yer açan şeydir. Dolayısıyla durum ile olay arasında "hiçbir ortak ölçü" yoktur (Badiou 2009d: 7). Eleştiri sonsuz ile bağlantısını korumaya çalıştığı müddetçe, hakikatlerin sonsuzluğunu "bedenler ve dillerin" sonluluğuna karşı koymalıdır. Eleştiri "demokratik münazara ile hiç mi hiç bağdaşmaz" (*a.g.y.*). Eleştiri için önemli olan yeni kavramlar yaratmak, yeni "sorunlar" icat etmek ve miras aldığı kavramları "dramatize etmektir" ve bunu da ancak demokratik diyalog buyruğundan kaçındığı takdirde yapabilir: "Felsefe tartışmalardan tiksinir. Yapacak başka işleri vardır hep. Felsefe için münazara çekilecek şey değildir" (Deleuze ve Guattari 1994: 28-29).

Özgürleştirici eleştiri için "normal" kriterler veya rutin prosedürler yoktur. Eleştiri "anormalliğin" en mükemmel örneğidir (bkz. Žižek 2009c: 69). Eleştirel jest, kendini hâkim konsensüsten çıkarıp fiili toplumsal düzeni dışladıkları açısından sorgulamaktan oluşur. Dolayısıyla var olan toplumsal düzen perspektifinden bakıldığında radikal eleştiri kaçınılmaz olarak fazladır: Konsensüsün merkezine tekil ve paradoksal bir öğe sokarak verili olanın sınırlarını zorlar. Bu bakımdan radikal eleştirinin esas sorunu çıkarma ile özgürleşme arasında bir paralaks kaymasıdır. Patronunun taleplerine sistematik bir şekilde "yapmamayı yeğlerim," diyerek karşılık veren Melville karakteri Bartleby'nin çekiciliği burada yatar (bkz. Agamben 1993: 35-38, 1999b: 243-74; Deleuze 1998: 70-87; Baudrillard 2005a: 90; Žižek 2008a: 182-3).

Bartleby "yapmamayı" yeğlediği için, verili iktidar kümelenmesini ve bu kümelenmenin emir-sözcüklerini olumsuzlayan bir figür olarak karşımıza çıkar. Ancak emirleri reddederken bir şeyi olum-

suzlamakla kalmaz (örneğin yapmayı iste*me*diğini söyleyerek), başka bir şeyi de olumlar (yapmamayı *yeğler*) – yani "hegemonik konumun *ve* olumsuzlanmasının dışında yeni bir alan açar" (Žižek 2009 b: 381-2). Ne de olsa yalnızca "olumsuzlama" ile desteklenen her eleştiri eleştirdiği şeyden beslenen bir asalaktır ve dolayısıyla eleştirdiği şeyin çerçevesine ortak olup onu meşrulaştırır. Bartleby' nin eleştirisi ise tam tersine "en saf halde çıkarma jestidir", geri çekilerek boş bir yer üreten Benjamin'in saf şiddetinin dengidir (382).

Eleştiri testi, özgürleşme vaadini ayrılma yoluyla olumlama kapasitesidir. Sadakatin önemi de buradan gelir. Boltanski son çalışmasında, verili "gerçeklik" ile "dünyayı" karşılaştırır; fiili ile gücül arasındaki farka benzeyen bir farktır aralarındaki. "Dünya" temelden paradoksal ve istikrarsız, verili gerçeklikten daha büyük ve daha zengin olan bir imkânlar alanına gönderme yapar. Bunu takiben Boltanski toplumsallığı "dünya" perspektifinden düşünmeyi dener. Adaleti adaletin cazibesi/itirazı olarak, yani gelecek olan imkânsız bir adalet olarak kavramsallaştıran Derrida'ya başvurup, toplumsallığı imkânsız "toplumsallık cazibesi/itirazı" olarak yeniden tanımlar (2009: 236). Bir başka deyişle Boltanski bize şunu söyler: Radikal meta-eleştiri de pragmatik sosyoloji de eninde sonunda aynı imkânsızlıkla uğraşır. Fakat ilginç bir biçimde, olmak *ve* olmamak meselesine, fiili ile gücülün ayrılıktaki birliğine dayanan bu imkânsızlık, Derrida'yı var olanın radikal eleştirisine sadık kalmaya iterken, Boltanski'yi bu imkânsızlığa "eleştiri" ile istikrar kazandırma hedefiyle "kurumlar iktidarına" yöneltir. Radikal eleştiriye pragmatik ikizinin bakış açısından yaklaşmanın mükemmel bir örneğidir bu; ve aynı şekilde meta-eleştiriyi radikal içeriğinden koparmanın, tekrar var olana çevirmenin ve devrimci jestleri engellemenin de mükemmel bir örneğidir. Bu bakımdan, Fukuyama mesihçi eskatolojiye ne yaptıysa, eleştiri sosyolojisi de meta-eleştiriye aynısını yapmaktadır. İki perspektifin de "son" düşüncesine saplantılı olmasının nedeni belki de budur. Ve yine bu nedenle, eleştirinin bugün her zamankinden çok ihtiyaç duyduğu şey sadakate sadakat, özgürleştirici çekirdeğe sadakattir; aynı şeyi üretip durmaktansa (dispozitif olarak eleştiri, eleştiri olarak dispozitif) "yapmamayı yeğlemektir". Tıpkı birden bastıran soğuklarla başa çıkmaya çalışan bir Eskimo gibi:

Eskimo kaybolduğunda ya bir iglo inşa ederek ya da sırtını rüzgâra verip oturarak rahat bir pozisyon alır ve enerjisini korur; sırf donmaktan korunmak için arada bir hareket eder, mümkünse uyur. Fırtına bittiğinde ve etrafı yeniden görebildiğinde tekrar yola koyulur. Avrupalı ise tam tersine içgüdüsel olarak çırpınacak, çırpındıkça sırtından ter boşanacaktır. Kendisini yordukça, ter de giderek soğuyup buz tutacak ve muhtemelen onu öldürecektir. (English 2010)

Her fırtına, onunla yüzleşen kişi hakkında bir şeyler söyler; her toplum, içinde kısılıp kaldığı eleştiri biçiminden izler taşır.

10

KOMÜNİZM OLARAK ELEŞTİRİ, ELEŞTİRİ OLARAK KOMÜNİZM

> ... insanın değersiz, köleleşmiş, terk edilmiş ve rezil bir varlık olduğu *tüm ilişkileri yıkmaya dair kategorik buyruk*... (Marx 1975: 182)

ELEŞTİRİ her zaman anlaşmazlık içerir, ki bu her şeyden önce konsensüs konusunda anlaşmazlıktır. "Konsensüs" ise çatışmadan kaçınmaktan ibaret değildir. Daha derin bir düzeyde, anlaşmazlığın hangi açılardan, nasıl ifade edileceğine dair bir anlaşmadır (bkz. Rancière 2010: 144). Yani farklı görüşlere sahip olmaya, aynı fikirde olmamaya, eleştirmeye izin verir fakat yalnızca verili bir duyarlılık çerçevesinde; bu çerçeve de her izinli eleştiriyle birlikte bir kez daha meşrulaşır. Radikal eleştirinin esas hedefi ise bu çerçevenin kendisidir: Verili bir oyunu oynayıp resmen tanınan ihlallerin keyfini sürmek değil, oyunun kendisini değiştirmektir. Eleştiri duyumsanabilir olanın verili bir çerçevesi karşısında bir ayrılma, kimlikten çıkma sürecidir. Eleştirmek bir duyumu diğerinin yanma koymak, "duyumsanabilirin polis nizamını" bir başka duyarlılıkla karşılaştırmak (212); başka türlü söylenebilecekler, görülebilecekler, düşünülebilecekler için yer açmaktır. Kısaca söylersek, "eleştirinin asıl anlamı meşrulaştırma değil, farklı bir histir: Başka bir duyarlılıktır" (Deleuze 1983: 94).

Fakat bu başka duyarlılık yeknesak bir biçimde icra edilemez. Toplumsal eleştiri ve estetik eleştiri ona farklı şekillerde, farklı araçlarla hayat verir. Bu bölüm, bu farklılaşmaya odaklanarak iki eleştiri biçiminin çakışmasına işaret eden komünizm fikri ile ilişkisini kuruyor.

Toplumsal Eleştiri

Siyaset ancak polis düzenini sürdüren konsensüsü altüst ettiği ölçüde var olduğuna göre, tanımı itibariyle uyuşmazdır. Uyuşmazlık, ya da eleştiri, "siyaseti (*politics*) polisten (*police*) ayırarak var eden" şeydir (Rancière 2010: 36-7). Bir *praksis* biçimidir, duyumsanabilirin verili düzenine bir müdahaledir. Marx'ın siyasal iktisat eleştirisine siyasal iktisatın eşitliğin sadece bir anlamına, verili bir dünyada bölüşüm sorununa takılıp kaldığını göstererek başlaması ve eşitliğin bu anlamının yanına başka bir anlamını, eşitlikçi bir düstur olarak eşitliği koyması bu yüzdendir. Dünyayı "yorumlamak" ile "değiştirmek" arasındaki fark eninde sonunda eşitliğin iki anlamı arasındaki farka dayanır (bkz. Marx 1998: 569).

Bir şey isteyen eleştiri, nesnesini "tarafsızca" betimlemekle yetinemez, nesnesine müdahale etmeyi amaçlar. Nötr betimleme her zaman "yanlıştır", zira her zaman bir konsensüs biçimi içerir; doğru eleştiri ise nesnesini potansiyelliklerinin paradoksal bakış açısından betimleyerek "nesnesini etkiler" (Žižek 1996: 208). Dolayısıyla eleştiri "olanı" katederken, "olmayana" da döner ve aynı anda hem ampirik (gerçeklik) hem de aşkın (ütopya) ile ilişki kurar. Eleştiri "olanın olmayanı" düşüncesidir (Badiou 2009d: 15). Olduğumuz şeyden ne yapabileceğimize, ne bilebileceğimize dair bir sonuca varmayla ilgilenmez, bunun dışına çıkarak "bizi biz yapan zorunsuzluktan, artık olduğumuz şey olmama, yaptığımızı yapmama, düşündüğümüzü düşünmeme imkânını çıkarmakla ilgilenir" (Foucault 1986b: 46).

Bu yüzden can alıcı ayrım "ütopyacı" eleştiri ile "bilimsel" eleştiri arasında değil, farklı ütopyalar, farklı oluşlar arasındadır (Deleuze ve Guattari 1994: 110). Eleştiri ancak kendi (tarihsel) şimdisini eleştirdiği takdirde eleştirel olabilir ve bunu da ancak başka bir (ütopyacı) zamanla ilişki kurduğu takdirde yapabilir. Eleştiri, çağına ve zamanına karşıdır, şimdi ile şimdi olmayan arasındaki, "zamanımız" ile "zamansız" arasındaki karşıtlıkta icra edilir (Deleuze 1983: 107). "Zamansız" olan tam da gelecek olanın zamanıdır.

Düşünmek belirli koordinatlara dayanır. Varoluşumuzu taşıdığımız yere, gözcülük ettiğimiz zamana, müdavimi olduğumuz unsurlara bağlı olarak hak ettiğimiz hakikatler vardır. Hakikat "pınarı" fikrinden daha yanlış bir şey yoktur. Hakikatleri sadece oldukları yerde, oldukları zamanda, unsurları içinde buluruz. Her hakikat bir öğenin, zamanın, yerin hakikatidir. (110)

Eleştiri, başka bir yerle (gücül), zamanla (*kairos*), unsurla (tekillik) ilişkidir; yani olayla ilişkidir, ki bu da eleştirinin sırf eleştiri için olmadığını söylemekle aynı şeydir; eleştiri başka bir şey, daha iyi bir "yaşam", "gelecek olan" bir toplum ister. Fakat "hakikati" sadece bilinçli bir şekilde aramayız, "zorunda kalmadığımız müddetçe" düşünmeyiz (*a.g.y.*). Bu nedenle Marx praksis ile dürtüler ve tutkular, irade arasında ilişki kurar:

Praksisin bilinçli karakteri –*Alman İdeolojisi*'nde– türemiş bir karakteristiğe indirgenip pratik bilinç olarak... veya duyumsanan çevreyle dolaysız ilişki olarak anlaşıldığında, praksise has tek karakteristik doğalcı bir biçimde dürtü ve tutku olarak tanımlanan irade olur. İnsanın üretken faaliyeti temelde yaşamsal güçtür, dürtü ve enerjik gerilimdir, tutkudur. Praksisin özü, bir *insan* ve tarihsel bir varlık olarak insanın genetik karakteristiği, *doğal* bir varlık olarak insan gibi doğalcı bir çağrışıma geri çekilmiştir. Yaşayan varlık "insan"ın, üreten canlı varlığın esas taşıyıcısı iradedir. Beşeri üretim praksistir. "İnsan evrensel olarak üretir." (Agamben 1999b: 85)

Eğer yaşamın özü praksis ise, praksisin en üst düzeyi de siyasal eylemdir (Arendt 1958: 97). Ancak siyaset gibi polis düzeninden bir ayrılma süreci başlatmasına rağmen, eleştiri siyasete indirgenemez. Eleştirinin tekilliği başka bir yere dayanır. Neden olduğu siyasal sonuçlarla sınırlanamayacak, kendine has bir siyaseti vardır eleştirel düşüncenin. Siyasal ayrılık kolektif durumları dönüştürmek peşindeyken, kavramsal praksis doğrudan siyasetle uğraştığında bile tek tek herkese hitap edecek yeni "sorunlar" önermeyi görev bilir (Badiou 2009d: 22). Sonuçta siyaset için önemli olan bir şey eleştirel düşünce için pek de öyle olmayabilir ya da tam tersi (22-23).

Öyleyse eleştirinin dinleyicisi, muhatabı kimdir? Dahası eleştiri müdahale ettiği dünyaya nasıl iletilir, nasıl nakşedilir? "Muhatap", kavramsal praksis için önemli olan özgül öznel konum, bir kavramın hitap ettiği bir gerçek kişi veya topluluk olmadığından, ancak "boş" bir konum olabilir. Eleştiri için önemli olan diyalog kur-

mak değil, muhatabın yokluğunu veya "boşluğunu" gösteren bir "soru" dillendirmektir (Badiou 2008b: 28). Keza eleştirel düşüncenin "iletilmesi" ille de bir "kamusal" münazara meselesi değildir. Daha önemli olan sadakattir, yani kavramı iletmeyi üstlenen "müridin" yaptığıdır (28). Nakşetme de muhatabın boşluğunu kalıcı bir ize dönüştürmek için zorunludur. Muhatap hiç kimsedir (boşluk) ve iletmek birilerini (sonlu) gerektirir; fakat kayıt, mesela bir kitap, herkese açıktır ve dolayısıyla da "sonsuz" ile kurulan bir ilişkiyi belirtir (29).

Kavramsal praksisin amacı bu bağı korumaktır. Nakışın sonsuzluğu (kitap), yeni bir mürit boş yere ulaşamayacaktır; hitap olmaksızın, müridin kendi sonluluğunu sonsuzluğa "dikmesi" mümkün olmayacaktır; ve iletim olmaksızın, muhatap ile kitap birbiriyle ilişki kuramaz "çünkü kitap sadece müridin durduğu yerden yazılabilir" (29), veya Deleuze'ün diyeceği gibi ancak gücül veya sonsuz bir fikri dramatize ederek yazılabilir. Eleştirel praksisin bu bağı korumak dışında herhangi bir amacı veya hedefi yoktur, sadece "devam etme buyruğu" vardır (27). Zira eleştirel praksis için temel tercih, olay, yani geleceğe inanç ile açık bir gelecekle yüzleşememe arasındadır. Fakat bu tercih sadece paradoksal bir biçimde ifade edilebilen, geriye doğru etkili olan bir tercihtir:

> Şimdiki tarihsel süreçle yakinen meşgul olurken, onu imkânlarla dolu bir şey olarak, kendimizi de bu imkânlar arasında özgürce seçim yapan failler olarak algılarız; fakat geriye dönüp baktığımızda aynı süreci bütünüyle belirlenmiş ve zorunlu, alternatiflere yer bırakmayan bir şey olarak görürüz – işte bu varoluşçu ezberi tersine çevirmeliyiz: Tam tersine, angaje failler kendilerini bir Kaderin ağlarına takılıp kalmış, sadece bu Kadere tepki veren kişiler olarak algılarlar; fakat geriye dönüp bakınca, bu sonraki gözlem konumumuzdan, geçmişteki alternatifleri, olayların farklı yollar izleme imkânlarını görürüz. (Žižek 2009b: 79)

"Özgürlük" burada liberal bir öznenin özgür iradesi değildir. Özgürlük ancak olayla saf tutma kararından sonra gelir ve bu da geriye dönük olarak kişinin düşüncelerini ve varlığını belirler. Zamana, mevkiye ve unsurlara ilişkin tercihimize bağlı olarak "hak ettiğimiz hakikatlere" varırız. Yani olaya layık oluruz, bizi belirleyeni belirler ve "devam ederiz" –özgürlük fikrinin geçmiş mağlubiyetlerden sağ çıkan ütopyacı fazlasını yeniden tesis ederek bu fikri tekrar etmeye

(bkz. Žižek 2008b: 209), önceki eleştirilerin yaptıklarını değil de –paradoksal bir biçimde– yapmayı başaramadıklarını tekrar etmeye devam ederiz:

> Teorinin en radikali, başarısızlığa uğramış bir pratiğin teorisidir: "İşler bu yüzden kötüye gitti..." Devrimci olaylar hakkındaki en müthiş Marksist açıklamaların, en görkemli mağlubiyetlere (Alman Köylü Ayaklanması'nın, Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin, Paris Komünü'nün, Ekim Devrimi'nin, Çin Kültür Devrimi'nin mağlubiyetine) dair açıklamalar olduğu... unutulur genelde. Mağlubiyetleri bu şekilde incelerken, sadakat meselesiyle karşı karşıya geliriz: Bir taraftan nostaljiyle geçmişe bağlanma, diğer taraftan da "yeni koşullara" hemen uyum sağlama tuzağından kaçıp bu başarısızlıkların özgürleştirici potansiyelini nasıl kurtarabiliriz? (3)

Olay düşüncesi öznenin sadakati, öznenin "devam etme" cesareti yoluyla, paradoksal bir biçimde, bir "düşünce-pratiği" olarak varlık kazanır (Ashton ve diğ. 2006: 10). O halde kavramsal praksis sadakattir, "bir hakikatin koşulu altındaki *özgür* insanın devlete karşı cesur işidir" (*a.g.y.*) – "devlete karşıdır", zira eleştiri toplumsal ile ancak ayrılık yoluyla bir ilişki kurabilir. Toplumsalda ortaya çıkmasına rağmen, eleştiri toplumsala ait değildir, ona indirgenemez. Sözgelimi "iletişim" veya "diyalog" gibi biçimlerde toplumsal dahilinde sürdürülebilir bir şey değil, toplumsala olay imkânı ilave ederek toplumsalı sürdüren şeydir. Bir başka deyişle, toplumsal eleştiri "toplumsal" faillerin yaptığı bir şey değildir – failler kendilerini "toplumsaldan" çıkararak toplumsal eleştiri yapar.

Estetik Eleştiri

Güç İstenci'nde Nietzsche sanatçısız bir sanat türünden, "sanatçısız ortaya çıkan bir sanat eserinden" bahseder (1967: 225). Nietzsche'ye göre sanatın özü sanatın kendisinden başka bir şeydir, güç istemidir. Sanat oluş olarak, güç isteminin sonsuzca kendi kendini üretmesi olarak tanımlanabileceği için, sanat kendisini hem yaratıcısından, sanatçıdan, hem de seyircisinin duyarlılıklarından ayırabilir (Agamben 1999b: 93). Böyle tanımlandığında sanatçı gerçekliğe "yeni bir çerçeve çizen", görünür olanın verili çerçevelerine bağlı anlam kalıplarını kırıp çerçeveyi değiştiren, "o güne dek birbiriyle ilişkisi olmayan şeyler ve anlamlar arasında yeni ilişkiler yaratan" biridir

(Rancière 2010: 140-1). Bir başka deyişle estetik "kurmaca" bir bakıma illüzyondur; sadece gerçekdışı veya gerçek olmayan değildir, daha ziyade Latincedeki *il-ludere* gibi fiili "gerçeklik"le *oynamak*, ona meydan okumaktır (Baudrillard 1993: 140). Estetik illüzyon yaratımdır, bir şeyi oynatmak, "şeylere görünüş tarzları" icat etmektir (59).

Bu da bizi antik Yunanların diğer iki beşeri eylem tarzından, *praksis* ve *çalışmadan* ayırdıkları *poiesis* kavramına getirir. *Çalışma* antik Yunanlar için mecburiyete boyun eğmek, "insanı hayvanla eşitleyen" ve bu nedenden ötürü kölelere mahsus bir faaliyet olan biyolojik yaşamla dolaysız bir ilişki anlamına geliyordu (Agamben 1999b: 69). Praksis bu hiyerarşide çalışmadan daha yukarı yerleştirilmişti ve daha önce de belirttiğimiz gibi istemli fiil anlamına geliyordu. Son olarak *poiesis* yaratıcılık demekti; bir şeye varlık kazandırmak, değer üretmek için değer üretmek. *Poiesis*, *praksis*'e yer açan şeydir, "hakikat uzamının temelidir" (72). O halde *poiesis* kaçınılmaz olarak eleştiri veya uyuşmazlığı, yerleşik temsil ve duyusal deneyim biçimlerinden kopmayı içerir. Ve insanlar birbirlerine duyusal bir dokuyla bağlı olduğu müddetçe, "müşterek" olan şey "duyum" olduğu müddetçe, estetik eleştiri de *sensus communis*'in (ortak duyu) dönüşümüyle ilgilidir (Rancière 2009a: 57).

> İster sözcüklerle, ister renkler, sesler veya taşlarla yapılsın, sanat duyumların dilidir. Sanatın görüşü yoktur. Sanat algılamalar, duygulanmalar ve görüşler gibi üç unsurdan oluşan örgütlenmeyi bozarak bunun yerine algılananlardan, duygulanımlardan ve duyum bloklarından oluşan ve dilin yerine geçen bir anıt koyar. Yazar sözcükleri kullanır, ama yarattığı sözdizimle bu sözcükleri duyuma aktararak standart dili kekeletir, titretir, ağlatır, hatta şakıtır: Üsluptur, "tondur", duyumların dilidir bu; gelecek olan halkı çağıran, dil içindeki yabancı dildir. (Deleuze ve Guattari 1994: 176)

Estetik eleştiri duyusal deneyimin fiili, verili çerçevesinden uyuşmayan bir unsur damıtır. Mesela yazar (tikel) duygulardan (tekil) duygulanımlar, (fiili) görüşlerden (gücül) duyumlar damıtmak amacıyla, bir vaadi, "henüz ortalarda görünmeyen bir halkı... göz önünde tutarak" dili "sıkı sıkı kavrar", onu "titreştirir" (*a.g.y.*). Sanat (fiili) insanların "ızdırabını", itirazlarını ve mücadelelerini henüz ortalarda görünmeyen, gelecek olan (gücül) insanlara anlatır (176-7). Sanatın anlamı fiili ile gücül arasındaki bu geçişte yatar. Yine de sa-

nat eseri "gücül olayı fiilleştirmez, bünyesine dahil eder veya cisimleştirir; ona bir beden, yaşam, evren verir" (177). "Evren" burada ne fiili ne de gücüldür: Evren "mümkündür" (*a.g.y.*). Nasıl ki bir olayın fiilleşmesi "gücülün gerçekliğine" işaret ediyorsa, sanat eseri de "mümkünün gerçekliğini" cisimleştirir (*a.g.y.*).

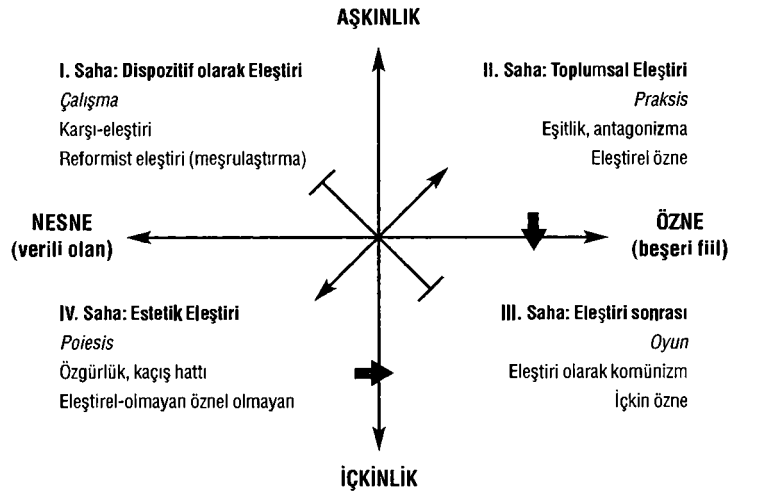
Bu yüzden sanat eseri fiiliyata karışıp gitmeyi reddeder, fiiliyatta "olduğu gibi kalır", "içinde bulunduğu durumda kalmayı reddeden bir halk"a seslenir (Rancière 2010: 170). Bir başka deyişle, fiili kimliklerinden "sapabilecek" "göçebe" bir halka seslenir (Deleuze ve Guattari 1987: 371, 381). Nihayetinde göçebeleri göçebe yapan fiziksel hareketleri değil tekillikleridir; verili bir toplumsal düzende kendilerine tahsis edilen yerlere "karışıp gitmeyi reddettikleri için göçebe olurlar" (Deleuze 1995: 138).

Pragmatik ... ve Uysal

Bu noktada Şekil 8.1'i eleştiri çerçevesinde yeniden çizebiliriz. Hem toplumsal eleştiri hem de estetik eleştiri bir özgürleşme fikri koyutlar, fakat bunu farklı yollarla yapar: *praksis* ve *poiesis*. Burada, toplumsal eleştiri öfkeyi bir aşkınlık figürü olarak siyasal öznele şmeyle birleştirmek isterken, estetik eleştiri de bir içkinlik düzlemindeki oluşlarla birleştirir (bkz. Albertsen 2008: 74).

Şekil 10.1'de toplumsal eleştiri II. Saha'ya aittir. Düşünce burada eleştirel teori geleneğine, bir sistem olarak kapitalizm kavrayışıyla ve kapitalizmin radikal alternatifi olarak devrim anlayışına dayanır. Kapitalizm iyice şeffaf olmadığına göre, onu değiştirebilmek için işleyiş biçimini açığa çıkarmak gerekir. Ancak salt teorik bir mesele değildir bu; daha doğrusu, teorik mesele ancak praksiste, toplumsal eleştiriyi komünizm fikrine doğru, yani III. Saha'ya doğru iten siyasal bir öznenin kurulmasıyla çözülebilir. Eleştiri ile praksis arasındaki bu bağlantı ve dolayısıyla öznenin aşkınlığı veya "içkin aşkınlığı", toplumsal eleştirinin mutlak koşullarından biridir. Bu bağlantı olmazsa, eleştiri I. Saha'ya başvurur.

Buna karşılık IV. Saha'daki eleştirel bir özne değildir, eleştirel-olmayan bir öznel-olmayandır; "eleştirel-değildir" çünkü eleştiri burada normdan çıkmanın veya çekilmenin paradoksal sonucu olarak, karşılaşmadan ziyade bir "kaçış hattı" olarak ortaya çıkar; "öz-



Şekil 10.1 Eleştirinin dinamikleri

nel-olmayandır" çünkü bu eleştiri biçimi, estetik eleştiri, bilinç veya anlam düzeyinde değil duyu ve duygulanım düzeyinde işler. Dolayısıyla burada önemli olan, temsil edilebilir/sunulabilir bir özneden ziyade bir duyu topluluğu, ancak anlaşılan/hissedilen tekillikler arasında bir "karşılaşma" inşa etmektir (Deleuze 1994: 139). O halde IV. Saha bize yatay bir ontoloji sunar; burada fark ve tekrar, tekillik ve evrensellik bir içkinlik düzleminde etkileşime geçer. Eleştiri "sonsuzu kaybetmeksizin tutarlılık kazanmaya" (Deleuze ve Guattari 1994: 42), yani fiili olanı gücüle bağlamaya çalışır.

Bu açıklamaya göre I. Saha'yı niteleyen "yassı" bir aşkınlıktır, zira "aşkın" saydığı şey aslında tarihseldir. Bu sahada eleştiri varsa, ancak pragmatik veya reformist eleştiri olarak vardır. Bu pragmatikleşme eleştirinin gücül alandan ve dolayısıyla hem özgürleşme fikrinden hem de isyan ve devrim arzusundan ayrılmasına yol açar. Bir başka deyişle eleştirinin pragmatikleşmesi ve eleştiri ile isyan/devrim arasındaki bağlantının yok olması aynı süreçtir. Hem toplumsal eleştiri hem de estetik eleştiri "karşı-fiilleştirmeye" çalışırken, I. Saha'da karşı-gücülleştirme diyebileceğimiz bir eğilim ağır basar. "Pragmatik eleştirinin" hakikati var olandır. Praksis veya poiesis gi-

bi işleyen kavramları yoktur ve radikal eleştiriyi "ütopyacı" diye reddeder.

Radikal eleştiri ütopyacıdır; şeylerin mevcut düzenini aşmaya çalışır, dolayısıyla "içinde vuku bulduğu gerçeklik durumuna aykırıdır" (Mannheim 1936: 192). Fakat ütopyanın farklı farklı biçimleri vardır. Bu biçimlerden biri, "bir zamanlar bir biçimde çok ötelerden üzerimize gelmiş olan, bizim ifade kazandırdığımız ruhu, zaten var olan ile kaynaştıran, böylece ruhun nesneleşmesine olanak sağlayan" (236-7) muhafazakâr ütopyanın ta kendisidir. Muhafazakâr deneyim var olanı, olanı "meşrulaştırır", çünkü bu deneyime göre "sırf yavaş yavaş ve tedricen varlık kazandığı için, var olan her şeyin pozitif ve nominal bir değeri vardır" (235). Radikal eleştirinin "ütopyacı" olduğu şeklindeki eleştiride *bu* ütopya örtük kalır. Reformist veya pragmatik eleştirinin de ütopyacı bir boyutu, verili gerçeklik çerçevesinde, günümüz kapitalizminde gerçek bir değişiklik yapmanın mümkün olduğuna dair "ütopyacı" bir inancı vardır. Bu bakımdan pragmatik sosyoloji "iktidardaki ütopyanın dilini" konuşur, "kendisini pragmatik gerçekçilik diye yutturur" (Žižek 2009a: 77-78).

> Öyleyse bütün "olağan şüphelileri" ütopyacı diye yaftaladıktan sonra, liberal ütopyanın kendisine odaklanma zamanı artık gelmiştir belki. Liberal-demokratik-kapitalist düzenin esaslarını sorgulamaya yönelik her çabayı tehlikeli bir biçimde ütopyacı diye reddedenlere böyle cevap verilmelidir: Bugünkü krizde karşı karşıya kaldıklarımız, bizzat bu düzenin ütopyacı çekirdeğinin neticeleridir. (79)

Aynı şekilde, "düz" eleştirinin önemli olan tarafı sadece radikal eleştiriyi inkâr etmesi değil, daha radikal bir eleştiri geleneğinin "kafeinsiz" versiyonundan türemesi bakımından revizyonist bir veçhesinin olmasıdır. Örneğin post-yapısalcılığm ve Marksizmin evcilleştirilmiş versiyonları olarak aktör-şebeke teorisi ve üniversite Marksizmini ele alalım.

Bugün akademinin en popüler teorilerinden biri olan aktör-şebeke teorisi, eylemi, sürekli bir birleşme şebekesinde "aracılık" olarak anlamak gerektiğini savunur (Latour 1996a: 237). Toplum yalnızca şebekelerden oluşur: "Şebekelerden başka hiçbir şey yoktur" (Latour 1996b: 370). Toplumsal "sadece hatlardan oluşan" "düz bir dünyadır" (Latour 2005: 172). Dolayısıyla aktör-şebeke teorisi ilk ba-

kışta, "şeylerin ve olayların temel bileşenlerinin hatlar" olduğunu savunan Deleuze'e yakınmış gibi görünür (1995: 33). Fakat Latour' un hatları sadece fiilidir, "fiilleşmiş gücüllüklerdir" (2005: 59); halbuki Deleuze'e göre her zaman iki tür hat vardır: fiili ve gücül – bunlar sürekli etkileşime girerek fiili olanın gücülleşmelerini ve aynı şekilde fiilleşmiş gücülleri üretir; bu sırada gücül asla tamamen fiilleşmez.

Latour'un gücüle benzer bir kavramı vardır: "plazma". Her şebekeleşme faaliyetinin zorunlu fakat natamam ve açık uçlu arka planına, yani "dışarıya" işaret eden bir kavramdır bu (242-3). "Henüz ölçülmemiş, henüz toplumsallaşmamış... veya özneleşmemiş" olan plazma, fiiliyat kavramlarıyla anlaşılamaz. Bu kavram gücülün önemini olumlar veya dünyanın şebekelerden ibaret olmadığına tanıklık eder. Aslına bakılırsa "plazma", aktör-şebeke teorisine içsel bir potansiyel kaçış hattı olarak görülebilir. Fakat bu kavram gerçekten işleyişe sokulmaz ve açıkça artakalan bir kategori olarak, aktör-şebeke teorisinde gücüllüğün yerini alan bir şey olarak kalır. Bu bakımdan Latour'un ontolojisi revizyonist bir ontolojidir ve şöyle formülleştirilebilir: Deleuze eksi gücül – "organsız beden" gibi, kavramı olmayan "pratik bir metafizik" (50).

Buna uygun olarak Latour, "sosyal bilimlerin aşka gelmesi" tabir ettiği özgürleşme fikrinin "bağlardan özgürleşme" olamayacağını savunur (52, 218). Özgürleşme Deleuze ve daha nicelerinin öne sürdüğü gibi ayrılık veya bağları koparma yoluyla elde edilemez, zira öznenin ne kadar çok "bağlılığı varsa" şebekeler âleminde de "o kadar çok var olur" (217). Sonsuzluğu biraz olsun savunmaya ancak bu kadar mesafeli durulur. Aktör-şebeke teorisi (sonsuzluğa bağlanan) tekilliklerle ilgilenmez ama tikelliklerin olgusallıklarma, (fiili) çizgileri izlemeye saplantılıdır. İnsan hemen merak ediyor: Latour'un (2004) eleştirel teorinin "sıfırı tükettiğini" ilan ettiği nokta aynı zamanda pragmatik eleştirinin sonlu "hatlar" sonsuzluğunu yönetmekte kullanılan bir dispozitife dönüştüğü an değil midir? Bu sonlu hatlar sonsuzluğu dünyasında her şey sürekli hareket halindedir ve sürekli değerlendirilir, ama hiçbir şey gerçekten radikal bir anlamda değişmez; bu dünya o kadar ince ayrımlara dayanır ki "aracılık"tan başka bir bakış açısından değerlendirilemez. Belki de Badiou haklıdır: "Dünyanın 'karmaşıklığını' mazur göstermek... ge-

nelleşmiş bir dermansızlık arzusundan başka bir şey değildir gerçekten" (2009b: 420). Bugün demokratik materyalist yönetimselliği ayakta tutan, tikel sonlu bedenler ile diller (ve tabii "şeyler") arasındaki "birleşmelerin" sonsuz ayrıntıya dayandırılmasıdır.

Benzer bir indirgeme II. Saha'ya göre de meydana gelebilir. Derrida'nın "üniversite Marksizmi" adını verdiği şey bu bağlamda ilginçtir, zira siyasallıktan çıkarılmış bir Marksizm olarak üniversite Marksizmi, Marksizmin siyasal buyruğunu analitik tefsirde nötrleştirerek, "isyanda susturarak" (1994: 38) Marx'ın felsefesini bilimsel bilgiye indirger.

> Marx fena değildir – bugün Wall Street'te bile hâlâ onu sevenler var: Kapitalist dinamiklerin kusursuz tasvirlerini sunan meta şairi Marx; Kültür İncelemelerinin gündelik yaşamlarımızın yabancılaşmasını ve şeyleşmesini resmeden Marx'ı. (Žižek 2002a: 3)

Fakat Marx'ın bu "geri dönüşü"nün kabul edilebilir olmasının tek sebebi, "ilk başlarda başkaldırmalara, öfkeye, ayaklanmalara, devrimci momentuma ilham vermiş olan *isyanın* geri gelmemesi" (Derrida 1994: 38); daha doğrusu, ancak güdük bir Marx, felsefesiz veya Shakespeare'siz bir Marx ve ancak o heyula kabilinden kötücül içeriği, yani isyanı olmayan kafeinsiz bir Marksizm olarak geri gelmesidir.

Bu revizyonlara rağmen, radikal toplumsal ve estetik eleştiri tamamen asimile edilemez. Fiili biçimleri içleri boşaltılarak cansız nakaratlara dönüştürülebilir, fakat indirgenemez bir tekillik hep kalır. Tarih radikal eleştiriyle ancak onun dikenlerini *ayıklayarak* uzlaşabilir – dikenlerini ayıklar çünkü radikal eleştiriyi asimile edemez. Revizyon tanımı gereği asimilasyonun imkânsızlığı demektir.

Komünizm: Ayrışmalı ve/veya Ontolojik

Şekil 10.1'deki asıl antagonizma yine I. Saha ile III. Saha arasındadır: Eleştirinin olmaması veya dispozitif olarak eleştiri ile komünizm fikri arasındadır, ki bu da nihayetinde (sonlu) fiili ile (sonsuz) gücül arasında bir kutuplaşmadır. O halde II. Saha ve IV. Saha'dan çıkan farklı eleştiri biçimleri ayrışmalı bir sentez oluşturur. Praksis veya poiesis ile bağlantısı olduğu müddetçe, eleştiri iki sahada da il-

ginç veya alakadar sayılır. Bu bağlantı sürdürülmediğinde, iki uyuşmazlık biçimi de dispozitiflere karışıp gider. Tam da bu tehlikeye karşılık, toplumsal ve estetik eleştiri ayrılığın gerekliliğini savunur. Ayrılık, II. Saha'da öznenin durumdan aktif bir biçimde çıkması olarak icra edilir; IV. Saha'da ise *sensus communis*'teki tekillikler arasındaki öznel-olmayan, pasif bir sentez olarak.

II. Saha'da öznede ısrar edilmesi her şeyin de siyasal olmadığı anlamına gelir; burada siyaset nadir ve istisnai bir olay olarak anlaşılır. IV. Saha'da, fiili ile gücül arasında bir bağlantı kurduğu müddetçe her şey siyasaldır. II. Saha'da, sanat ve siyaset gibi farklı alanlar daha da farklılaştırılma, daha da arındırılma peşindedir. Siyaset saf siyaset olmaya meylettikçe sanat da kendi hakikat usullerini, "kendi sanatsal hakikatlerini" üretir (Badiou 2005b: 12; ayrıca bkz. Rancière 2009b: 63). Buna karşılık IV. Saha'da sanat ve siyaset birbirinden ayırt edilemez hale gelir ve hem siyasal müdahaleye özgü nitelikler hem de sanatsal müdahaleye özgü nitelikler gücüle ilişkin "aynı duyumsanabilir-üstü duyumsanabilir deneyimine" bağlanır (Rancière 2010: 182).

Ancak özgürleşme fikri iki sahada ortaktır. Toplumsal eleştiri özgürleşme fikrini ele almak için kavramsal bir çerçeve sunarken, estetik eleştiri kavramlara değil duygulanımlara ve duyumlara odaklanarak farklı duyu rejimleri arasında bir çatışma sahneler. Fakat kavramlar ve duyumlar sürekli iç içe geçer çünkü "kavramların duyumları ve duyumların da kavramları vardır" (Deleuze ve Guattari 1994: 177). Dolayısıyla "toplumsal özgürleşme aynı zamanda estetik bir özgürleşmedir" (Rancière 2009a: 35). Siyaset bir sahne olarak, yani "parçası olmayanların parçası" tezahürü veya ortaya çıkışı olarak görüldüğü müddetçe, siyasetin estetik bir boyutu vardır. "Siyaset estetiği" denilen bu boyut, siyasal özneleşme sürecinde duyumların bölüşümünü yeniden şekillendirerek bir "biz", bir özne çerçevesi çizmeye olanak sağlar (Rancière 2010: 141-2). Keza bir de anonim unsura parça olmayanların parçasına kolektif bir ses vermek yerine, "ortak deneyim dünyasını paylaşılan gayrişahsi bir deneyim dünyası olarak yeniden çerçeveleyen" "estetik siyaseti" vardır (141).

Estetik (siyaseti) ile siyaset (estetiği) birbirinden ayrılmaz. Ancak "kökensel bir ayrılmanın gerektirdiği koşullarda" etkili olabi-

lirler (142). Bir başka deyişle, estetik eleştiri ile toplumsal eleştiri arasında, sanat ile siyaset arasında mimetik bir ilişki yoktur. Duyu topluluğu ile özne topluluğu arasında nedensel bir ilişki yoktur. Özgürleşme fikri estetik eleştiri ile toplumsal eleştiri arasında ilişki kursa da, bu ilişki ayrışmalı bir ilişkidir ve dolayısıyla biçimselleştirilemez:

> Dolayısıyla asıl mesele her birini kendi yerine geri bırakmak değil, bir sanat siyaseti ile siyaset poetikasının birbirine meyletmesine ama kendini bastırmadan diğeriyle birleşememesine yol açan gerilimi korumaktır. (183)

Buna bağlı olarak, söz konusu gerilimi ortadan kaldırmanın bedeli ya iki alanın da arılaştırılması ya da birinin diğerine karışıp gitmesidir.

III. Saha'ya geçersek ne olur? Estetik eleştiri ile toplumsal eleştiri arasında belirli bir ilişki olmasa da, sonuçta onları birleştiren bir vaat vardır: gelecek olan bir kardeşlik vaadi. Bu vaatte her bireyin özgürlüğü herkesin eşitliğiyle çelişmez, siyaset ile sanat yaşamı olumlayarak birleşir. Marx bu ütopyacı ümide komünizm adını vermiştir, Nietzsche ise oyun demiştir. Eleştirinin olmamasını ve eleştiri dispozitifini (I. Saha) şartlandıran şey fayda veya *çalışmaysa*, ve hem toplumsal eleştiri hem de estetik eleştiri sırasıyla *praksis*'e (II. Saha) ve *poiesis*'e (IV. Saha) atıfla buna karşı koyuyorsa, III. Saha'nın temeli de *oyundur*, "*çalışmanın*" aşılmasıdır.

Nietzsche'nin dediği gibi, "tüm değerlerin çoktan yaratılmış olduğu" (1961: 55) sahte putlar, muhafazakârlık ve soytarılık dünyasıyla karşılaşan eleştirel ruhun nihai görevi yeni değerler yaratmaktır. Bu yaratıcılık ancak "oyun" yoluyla meydana gelebilir ve oyunun simgesi de çocuktur. Serbest oyun "çalışmaya" karşı faydasızlığın ifadesidir, Tanrı'nın "çocuksuluğudur" (Nietzsche 1967: 410). Nihayetinde eleştirinin vaadi dindışı bir hale gelme, yasayı "müşterek" bir şeye, "oynanacak" bir şeye dönüştürmektir:

> İnsanlık bir gün tıpkı işe yaramaz nesnelerle oynayan çocuklar gibi oynayacak yasayla; kanonik kullanımına geri döndürmek için değil, ama o kullanımlardan temelli özgürleştirmek için. Yasadan sonra bulunan, yasayı önceleyen, daha düzgün ve daha özgün bir kullanım değeri değil, ancak yasadan sonra doğan yeni bir kullanımdır. Ve yasanın kirlettiği kullanım da kendi değerinden kurtarılmalıdır ... Bu özgürleştirme, öğrenmenin ve oyunun görevidir. Ve insanın oynarken öğrendiği bu oyun, Benjamin'in ölü-

münden sonra yayımlanan bir fragmanında dünyanın katiyen temellük edilemez veya hukukileştirilemez bir mal olarak göründüğü dünya hali diye tanımladığı adalete varmamızı sağlayan geçiştir. (Agamben 2005b: 64)

Bir ütopya olarak böyle bir "oyun" barışı, eleştirinin (gerekliliğinin) olmamasına işaret eder. Dolayısıyla, komünizm ütopyası (III. Saha) bir bakıma eleştirinin kendi kendisini aşmasıdır. Fakat bu barış bir konsensüs biçimi değil midir? Bu sorunun komünizm fikrine dair farklı çıkarımları olan iki farklı cevabı vardır. İlki komünizmin salt gücül veçhesine odaklanır; diğeri ise komünizmin ontolojik, hem fiili hem gücül niteliği üzerinde durur. Rancière'e göre komünizm siyaset ile estetik (II. Saha ile IV. Saha) arasındaki ayrışmalı sentezin bir diğer adı haline gelir ki bu da fiilleşmesinin sonsuza dek ertelenmesine işaret eder; Deleuze'ün ontolojik komünizmi ise gerçek, ontolojik bir metamorfoza işaret eder.

Rancière'e göre siyasetin vaadi "müşterek" bir dünya, eşitlik olduğu müddetçe, bu vaadin yerine getirilmesi ancak uyuşmazlık biçimi alabilir. Siyasetin ortaya çıktığı evreler "kurumsallaşmış eşitliğin katı dünyasının temelleri değildir. Siyaset, özgürlüğü ve eşitliği bir bütün halinde uygulama vaadinde her zaman başarısız olacaktır" (2010: 80). Estetik (bir duyum cemaati olarak) komünizm fikri başlangıçta esasen bu siyasal başarısızlığa verilen bir karşılıktı. Fransız Devrimi'nin başarısızlığı yeni bir tür devrime, toplumsal bir devrime, yani estetik alandaki (Kantçı "serbest oyundaki") özgürlük ve eşitlik biçimlerine uygun bir biçimde yaşanan dünyanın yeniden düzenlenmesine zemin hazırlamıştır. Fakat toplumsal bir devrim temelinde ortaya çıkan bu duyum topluluğu çoğu zaman "müşterek olanın" yaşantının maddi duyu merkezinde cisimleştiği bir konsensüs topluluğu olarak tahayyül edilmiştir. Buna bağlı olarak komünizm de o âna dek birbirinden ayrılmış alanların (estetik, siyaset, iktisat, vb.) yeniden birleştiği, sanat ve yaşamın bir araya getirildiği fiili bir durumu belirtmiştir. "Ama ne yazık ki" bu topyekûn devrim fikri "asla özgür ve eşit bir toplumla sonuçlanmamıştır" (Rancière 2010: 82).

"Komünizmin fiiliyatı" imkânsız bir konsensüs göstergesiyse, uyuşmaz cemaat de bilakis "komünizmin *gayri fiiliyatı*" öncülünden yola çıkar (*a.g.y.*). "Nesnel" komünizm diye bir şeyin olmaması, kayıtsız şartsız eşitlik ilkesinin "ancak komünizmin fiili olmadığı

bir dünyada" işlev görebilmesi bakımından, "*a-topyacıdır*" (*a.g.y.*). Komünizmin "fiiliyatı" diye bir şey olamaz, ancak "komünizm eleştirisinin fiiliyatı" olabilir, ki bu da tanımı gereği bizatihi fiiliyatın eleştirisidir (83). Aslında komünizm bilfiil var olsaydı, "ve iyi olsaydı, kapitalistler onu satın alır, canları nasıl isterse öyle kullanırlardı" (*a.g.y.*).

O halde Rancière'in komünizmi Kantçı bir "düzenleyici idea" olarak, fenomenleri sorgulamaya ve eleştiriye olanak sağlayan fakat asla gerçekleşemeyen bir fikir olarak işliyor gibi görünmektedir (bkz. Kant 2003: 292-301). Bu "aşkın" komünizmin yanma başka komünizm, "ontolojik" komünizm de koyulabilir. Deleuze'e göre de, gücül veçhe tüketilmediği, "gayri fiili" kaldığı müddetçe komünizm önemlidir. Fakat Deleuze'e göre komünizmin "gayri fiiliyatı" veya gücüllüğü de fiiliyatı kadar gerçektir. Ve gücülden fiili olana, duyusaldan gerçekliğe bir geçiş vardır. Sanat eserinin ürettiği "titreşim" hem gelecek olan bir halk, hem de bu halkın gerçekliğini; sınırlı bir toprakta değil de mümkün olanın yersiz yurtsuzlaştırılmış sonsuz "evreninde" yeni bir ikâmet etme biçimini vadeder (Deleuze ve Guattari 1994: 180). Gerçek bir dönüşümün, gerçek bir duyusal oluş, öteki oluş vaadidir bu.

Fakat Deleuze, gerçek bir dönüşümün meydana gelmesi için sanatçının kendisini gücülün gücüne bırakması, gücül tarafından ele geçirilmesi gerektiğinde ısrar eder. Sanat eseri bu sarhoşluğun sonucu olduğu müddetçe, sanat gücül deneyimini dışavurduğu müddetçe, duyu topluluğu "fiilleşen" biçimler meselesinden ibaret olamaz – daha önemlisi, bir karşı-fiilleşme meselesidir. O halde komünizmin şimdisi "failin", karşı-fiilleşmenin şimdisidir (bkz. Deleuze 1990: 168). "Komünizmin" önemi, fiilleşmeden çok karşı-fiilleşmede, metamorfozda yatar. Bu yüzden, ızdırabın ebedi olmasına ve devrimin "fiiliyatının" her zaman devrime ihanet etmek anlamına gelmesine rağmen, sanat boşuna değildir:

> Fakat bir devrimin başarısı sadece kendinde yatar ... Devrimin başarısı içkindir ve insanlar arasında kurduğu yeni bağlardan oluşur – bu bağlar devrimin kaynaştırdığı malzemeden daha uzun ömürlü olmasa ve yerini çok geçmeden bölünmelere ve ihanete bıraksa bile. (Deleuze ve Guattari 1994: 177)

Bu bakımdan komünizmin fiiliyatı sonsuza dek ertelenemez. Paradoks hayata dökülmelidir. "Yıkım olmaksızın gerçekleşemeyecek veya fiilleşemeyecek olsa bile, olaydaki fazla yerine getirilmelidir" (Deleuze 1990: 168). Nihayetinde sanatın var olması için tek yol, kendinden daha önemli bir şeye, yani hayata, gücüle, hayatın insandışı gücüne duyulan nihilizm karşıtı inanca, idrak edilemeyen fakat duyumsanabilir olan bir şeye maruz kalma temelinde yeni algılar ve duygulanımlar yaratmaktır. Sanat –bu sarhoşluk temelinde– duyuüstü, dini aşkmlığa karşıt olan bir "duyumsal aşkınlığın" keyfini sürer (Deleuze ve Guattari 1994: 193). Rancière'in hemen dikkat çektiği gibi, bu sarhoşluğun bedeli "içkinlik düşüncesine bir tür aşkınlığın yeniden girmesi" haline gelir (2010: 180). Fakat komünizm belki de her şeyden önce içkinlik ile aşkınlık arasındaki bu ayırt edilemezliğin adıdır. Sonuçta "içkin aşkınlık" veya "aşkın içkinlik" gibi karşıt görünen kavramları harekete geçiren ve birbiriyle beklenmedik şekillerde ilişkiye sokan, komünizmi fiilleştirme istemidir.

Kesin olan bir şey var: İster sonsuza dek ertelensin, ister ontolojik olarak verili bir şey kabul edilsin, "komünizm" asla "son" değildir, asla tarihsel gerçekleşme olarak Kıyamet Günü değildir. Kurtuluşta ısrar etmek selamette, konsensüse dayanan Mahşer Günü fantazisinde diretmek değildir. Komünizm imkânsızın önerdiği imkânlar (gücül bir fikrin tamamen fiilleşmesi) anlamına gelir. Potansiyellik anlamına gelir: Bir toplumun neler yapabileceğini bilmediğimiz gerçeğinin bir göstergesidir. Marx'ın ilk formülleştirmesinden beri paradoksal bir kavram olarak kalmıştır (örneğin her bireyin özgür olabilmesinin koşulu herkesin özgür olmasıdır).

SONSÖZ

ANLATILAN SENİN HİKÂYEN!

> ... neye gülüyorsun? İsimleri değiştir bak, anlatılan senin hikâyen. (Horatius 2005: 5)

BİR FENOMEN ÜZERİNE çok fazla yazılıp çizilmesi veya fenomenin düşüncenin merkezine oturmuş gibi görünmesi, sönüp giden ölü bir yıldız gibi gözden kaybolmak üzere olduğunun kesin işaretidir genelde. 2009'da bu kitabı yazmaya başladığımda durum tam tersiydi: Kaybolmak üzere değil, çoktan sönüp gitmiş bir fenomen hakkında yazıyordum. O zamanlar, "devrim" kavramı kamusal alanda veya popüler kültürde kendini göstermiyordu artık. Pek çok kişi bir daha asla ortaya çıkmayacağını düşünüyordu. Devrim kavramı felsefe ve sosyal bilim alanında da karşınıza çıkmıyordu – Badiou, Negri, Rancière ve Žižek gibi birkaç Solcu felsefecinin çalışmaları hariç tabii. Ama onların çabaları da can çekişen bir kavramın son, kramp gibi hareketleri değil miydi zaten? – Genel geçer felsefenin ve sosyal bilimlerin görüşü buydu işte.

O zamanki paradoks şuydu: Hiçbir zaman olmadığı kadar büyük çatışmalarla, ızdıraplarla dolu bir dünyada yaşıyorduk ve var olan, yeni yeni ortaya çıkan zulüm ve adaletsizlik biçimlerini eleştirmek için istemediğiniz kadar neden vardı. Nihayetinde, günümüz dünyasına klasik Marksist devrim teorileri penceresinden bakarsak, ayırt edici özelliği aşırı yoksulluk ile aşırı zenginliğin bir aradalığı olan, az çok daimi bir "devrim durumu" görürüz. Böyle bir dünyada esas açıklanması gereken, istikrarsızlık eğilimleri değil istikrardır: Neden hiçbir şey olmuyor? Neden karşı-devrimler bu kadar istikrarlı ve güçlü?

Yine de, kaybolup gidenler çoğu zaman geri döner. Çok uzaklarda, "tarihsel" olduğu, hatta öldüğü sanılan fenomenlerin kapımızı çaldığına, bizi hazırlıksız ve şaşkın yakaladığına şahit olup duruyoruz. Mesela modernliğin giderek sekülerleşmek anlamına geldiği, yani modernliğin kaçınılmaz bir biçimde dinin toplumsal, siyasal ve kültürel alanlardan kaybolmasına neden olacağı söylenmiyor muydu bize? Fakat güncel sorunlar penceresinden bakıldığında, bugün "medeniyetimiz" kendini dine atıfla tanımladığına göre, kendini diğer medeniyetlerden ayırmak için dini bir mihenk taşı kabul ettiğine göre, kaybolmayan bir şey varsa o da dindir. Asla asla dememeli.

Fakat bu kitap isyan ve devrim geri dönecek diye bir kehanette bulunmak amacıyla yazılmadı. Bunun için kehanete gerek yok. Fikirler gerçek anlamda kaybolmaz. Tekrar ortaya çıkışları asla geçmişte ortaya çıkışları gibi olmasa bile, fikirlerin ölmemek gibi bir huyu vardır. Nitekim 2011'in başında, bu kitabı bitirmek üzereyken, dünya Mısır'da, Tunus'ta, Bahreyn'de ve Libya'daki dört isyan haberiyle uyandı. Tamamen beklenmedik olaylardı bunlar, özellikle de Batı için. Batı ilk önce istikrar adına diktatörleri destekledi. Tony Blair, bu utanç verici ânı o ibretlik retoriğiyle dillendirirken Mısırlı diktatör Mübarek için "son derece cesur, iyilerden yana" diyor, isyanın köktendinci Müslümanları iktidara getirme ihtimaline karşı uyarıda bulunuyordu (aktaran McGreal 2011). Blair için asıl mesele bu ülkelerin "modernleşmeleri ve evrim geçirmeleriydi, fakat bunun istikrarlı bir biçimde yapılması" gerekiyordu (aktaran Sparrow 2011). İronik, rezil ve ikiyüzlü bir tavırdır bu: Blair "demokrasi getirmek" vaadiyle, yani devrimin Müslüman Şark'ta tabandan gelemeyeceği varsayımıyla Irak Savaşı'nı meşrulaştıran birkaç kişiden biriydi. Ve 2011'de, tam da devrimin tabandan geldiği anda, Blair'in ilk yaptığı şey içgüdüsel olarak diktatörü desteklemek olmuştu.

Hikâye burada bitmiyordu ama. Yavaş yavaş, yerleşik düzenin cevabı tepki vermekten revize etmeye, isyanların ruhunu mistifiye etmeye doğru kaydı. Nitekim isyanın nedenlerini hemen kendi diline çevirdi: "Totaliter" rejimlerde yaşayan halkların "demokrasi" mücadelesi, vs. "Uluslararası camia"nın her zaman olduğu gibi "bu yaban toplumlara demokrasinin temel ilkelerini öğretmeye" çalışarak isyanlara destek verir gibi yaptığı andı bu (Badiou 2011). Bu süreçte olay şarklılaştırıldı: Totaliter despotlara karşı mağdurlar. Bu

mağdurlaştırma, karşı-devrim repertuarından gayet iyi bildiğimiz bir şeydir. Conrad'ın *Batılı Gözler Altında*'sındaki liberal başkahramanı hatırlayalım:

> ... gerçek bir devrimde en iyi insanlar öne çıkmaz. Şiddet dolu bir devrim başlangıçta dar kafalı fanatiklerin ve ikiyüzlü despotların elindedir ... Vicdanı temiz ve adaletli olanlar, soylu, insancıl ve kendini adamış kişiler; bencil olmayan, parlak zekâlı insanlar bir hareketi başlatabilirler – ancak bu hareket daha sonra onlardan kopar. Onlar devrimin liderleri değildir. Onlar devrimin kurbanı olurlar: Nefretin, çözülen büyünün – ve genellikle de vicdan acısının kurbanları. Büyük bir ihanete uğrayan umutlar, karikatürize edilen idealler – işte devrimci zaferin tanımı. (2007: 126-7)

Fakat karşı-devrimci söylemin mağdurlaştırdığı kişiler farklı yaşar farklı düşünür: "Yaşamlarını tehlikeye atanlar genelde ölüm, acı veya hastalıklı kibir üzerinden değil, yaşam üzerinden düşünürler" (Deleuze 2006: 144-5). Hakikat şu ki, liberal-Şarkiyatçı söylemin liberal demokrasinin ne olduğunu henüz kavramadıkları için kandırılmışlar gibi resmettiği isyankârlar bize demokrasinin aslında ne olduğunu gösterdiler. Mağdurlaştırmanın bir anlamı varsa, o da bu hakikatten nefret etmektir. "Sömürgeci kibrin şu içler acısı inadına da bakın siz! Deneyimlediğimiz sefil siyasal duruma bakarsak, bu halk ayaklanmalarından pek çok şey öğrenmesi gerekenin esas biz olduğumuz bariz değil mi?" (Badiou 2011)

Ama ne yazık ki ayaklanmalar yavaş yavaş bir eksik simgesine, Şark'taki ebedi demokrasi eksiğinin simgesine döndü. Ve "devrim" kavramı da azgelişmişlik alametine dönüştü – devrim ancak "totaliter" Müslüman Şark'ta meydana gelebilecek bir şey haline geldi adeta. Dolayısıyla işler tersine döndü ve "oradaki", Şark'taki devrim "buradaki", Batı'daki devrimin olmamasını meşrulaştırmaya başladı. Ne de olsa bizim "demokrasi"miz var ve işler o kadar da kötü değil. Bu memnuniyet kültürü, Marx'ı Horatius'un hicvine başvurmaya itmişti:

> Alman okur ikiyüzlülük edip İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna omuz silkerse veya Almanya'da işlerin o kadar kötü olmadığını düşünerek içini rahatlatırsa, ona diyecek tek lafım var: Anlatılan senin hikâyen! (1976: 90)

"Anlatılan senin hikâyen". Tek tek hepimizin bu dört isyandan çıkaracağımız evrensel ders, olayın mümkün olduğuydu. Yerleşik düze-

ni şoka uğratan işte bu imkândı.

Mısır'daki olayların "mucizevi" doğasını görmemek elde değil: Pek az kimsenin öngördüğü, uzman görüşlerini yalancı çıkaran bir şey yaşandı; bu ayaklanma toplumsal nedenlerin sonucu değil de –Platon'un terimleriyle– ebedi özgürlük, adalet ve haysiyet ideası diyebileceğimiz gizemli bir eylemliliğin müdahalesinin sonucuydu sanki. Ayaklanma evrenseldi: Dünyanın dört bir yanından herkesin bu ayaklanmayla özdeşleşmesi, Mısır toplumunun niteliklerinin herhangi bir kültürel analizine gerek duymaksızın ayaklanmanın neyle ilgili olduğunu anlaması hemen mümkün oldu. (Žižek 2011a)

Bu evrensellikte olayın ipliğinin, olayın tekilliği, zamanı ve yeri arasındaki bağların farkına varmak zor değil – ki kitabın asıl konusu da buydu zaten. İsyanları tekil kılan, bilindik tikel talepleri yeniden dillendirmeyen özgür halk örgütlenmesine dayanıyor olmalarıydı. Badiou'nun belirttiği gibi, "demokrasi" sözcüğü "neredeyse hiç geçmedi" mesela; gösteriler yeni talepleri kullanıma sokarak "yeni" bir imkânlar "sahası" açtı (2011). Olayı şarklılaştırma teşebbüslerinde ortadan kaybolan işte bu tekilliktir.

Aynı şekilde olayın zamansallığı da yeniden kronolojik zamana atfedilir ve ilerleme talebi olarak, zaman oku doğrultusunda ilerleyerek "evrim geçirip modernleşme" talebi olarak ifade edilir bu sefer de. Ama isyanların zamanı başka bir zamandı, her şeyin mümkün göründüğü *kairos* ânıydı. İsyanlar bir karar ânı, bir tercih sundu: olay veya statüko. Eylemci kitleler bu ânı ele geçirdiler ve kendilerini bu âna kaptırdılar. Olayda *kairos* monadları birleşti, kendilerini "müşterek bir isime" dönüştürüp "zaman okunun işaret ettiği boşluğa" maruz bıraktılar ve böylece "gelecek olanı inşa ettiler" (Negri 2003: 171).

Toplumsal teori çoktandır bize geç modernlikte devrimlere yer olmadığını söylüyor. Mesela çağdaş toplumsal teorinin en önde gelen isimlerinden Luhmann, modern dünya toplumunda işlevlerine göre farklılaşmış, kendi kendini örgütleyen sistemlerin topluma entegrasyonuyla uğraşabilecek bir merkez olmadığını ilan etti. "Sistemin böyle bir hedefi, amacı, merkezi veya tepesi yok ki... bunu safdışı bırakıp iyi toplumu elde edelim" (1994: 4). Fakat Tahrir Meydanı tam da böyle bir "merkez" haline gelmedi mi? Hem her yerde olan hem hiçbir yerde olmayan modern kılcal iktidarın fiziki bir merkezi

yok elbette. Asıl mesele şu: Olayın topolojik uzamı ampirik uzama indirgenemez.

> Belirli bir kararlılık, azim ve cesaret eşiği aşıldığında, bir halk varoluşunu bir meydanda, caddede, birkaç fabrikada, bir üniversitede yoğunlaştırabilir ... Bir olayın tam ortasında, olayın dayattığı sorunları çözmeyi bilenlerden oluşur halk. Bir meydan işgali için de aynısı geçerlidir: yemek, uyku, koruma, dualar, müdafaa – bunların hepsi her şeyin yaşandığı yerin, bir sembol haline gelen yerin ne pahasına olursa olsun halkın elinde kalması içindir. Dört bir taraftan gelen yüz binlerce kişinin sorunlarını çözmek imkânsız gibi görünebilir; özellikle de o meydanda devlet ortadan kaybolduğu için. Çözmesi imkânsız sorunları devlet yardımı olmaksızın çözmek – bir olayın kaderi budur işte. Ve bir halkın ansızın, kimbilir ne kadarlığına, bir araya gelmeyi kararlaştırdığı o yerde var olmasında belirleyici olan şeydir bu. (Badiou 2011)

Olayın mucizesi tam da ampirik uzamı aşmak, bir yeri *khora* gibi gücül bir "merkez"e, uzamlama uzamına yoğunlaştırmaktır; yeni imkânların doğduğu, düşünülemez olanın gerçeklik haline geldiği bir uzama yoğunlaştırmak veya –Nietzsche'nin bir metaforunu kullanacak olursak– "gelecek labirenti" (1967: 3) haline geldiği bir yere yoğunlaştırmaktır. Tekrar etmek gerekirse, bu mekân ne Şarklıdır ne de Müslümandır; yaratma uzamıdır. Dolayısıyla Mısır isyanının en önemli boyutunun dini motiflere indirgenemezliği olduğunu vurgulamamız gerekir. Nitekim militanları bu devrime genellikle "Allahsız" devrim der; bu devrimi özgürlük ve adalete ilişkin seküler evrensel taleplere dayanan bir isyan olarak nitelerler: "En yüce an Müslümanlar ile Koptik Hıristiyanların Kahire'nin Tahrir Meydanı'nda birlikte dua edip 'Biz biriz!' dedikleri andı – sekter dinsel şiddete en güzel cevabı verdiler" (Žižek 2011a). "Secde eden Müslümanların başında nöbet tutan Hıristiyanlardan" etkilenen Badiou da "saf biçiminde" komünizmin, "Paris Komünü'nden beri en saf halinin" tüm özelliklerini görmüştür Tahrir Meydanı'nda (Badiou 2011).

Fakat açıklığa kavuşturmak gereken bir mesele daha var. Tahrir Meydanı'ndan yükselen şu slogana ne demeli: "Ya Rab, Ya Allah, Mısır'ı tiranlardan koru. Mübarek bizi duymuyor mu?" Böyle sloganlar da isyanın parçasıydı. Öyleyse meydandaki "Müslüman" mevcudiyetini de kabul etmemiz gerekmez mi? Bence bu soru bir tuzak: Tahrir Meydanı'ndaki komünizmden bahsetmenin olayı tasvir et-

mekten farklı bir boyutu daha var, o da aynı zamanda olayın nihai olumlaması olan performatif bir müdahele. Son olarak bunu tartışmak istiyorum.

Yukarıdaki sloganın ilginç tarafı, Allah'ı (*öbür* dünya) egemenin (*bu* dünya) karşısına koymasıdır. Bu bakımdan eskatoloji çerçevesinde yapılandırılmıştır. Nihayetinde isyan Mübarek açısından Mahşer Günü'ne benzetilebilirdi, zira kalabalıkların müzakereye kesinlikle yanaşmadığı ve Mübarek'in kayıtsız şartsız iktidardan indirilmesinde ısrar ettikleri bir gündü:

> ABD Başkanı Obama ayaklanmaları hükümetin kabullenmesi gereken bir görüşün meşru ifadesi olarak hoş karşıladığını söyleyince kafalar iyice karıştı: Kalabalıklar... taleplerinin hükümet tarafından kabul edilmesini istemiyordu; bizzat hükümetin meşruiyetini reddediyorlardı. Mübarek rejimiyle masaya oturmak istemiyorlardı, Mübarek'in gitmesini istiyorlardı. Onların görüşlerini dinleyecek yeni bir hükümet değildi talepleri, devleti baştan aşağı yeniden şekillendirmek istiyorlardı. Görüşleri yok; Mısır'daki durumun hakikati onlar ... Ya Mübarek'in bütün iktidar yapıları yıkılır ya da bu yapılara dahil edilen ayaklanma ihanete uğrar. (Žižek 2011b)

Slogan iki farklı Allah'a işaret eder: biri Mübarek'e faydası dokunan Allah, diğeri Mübarek'i deviren Allah. Batı'da da Şark'ta da yerleşik düzenin korktuğu şey asıl bu eskatolojik boyuttur. Dolayısıyla bu boyutla her karşılaştığında takıntılı bir şekilde onu El Kaide'nin Disney-İslamına indirgemeye çalışır. Sadece olayda var olan bu "Allah" kısmen de olsa halk iradesini gösterir ve Paulusçu evrenselciliğin dilinde konuşur. Öyleyse mesele bir komünistin bu durumu nasıl değerlendireceğidir.

Bunun örneklerinden birini Nâzım Hikmet'te bulmak mümkün. Nâzım 1930'larda yazdığı bir şiirde İslamcı bir heretiğin, Şeyh Bedreddin'in ruhunu diriltir. Bedreddin 1417'de Müslüman köylüler, Rum denizciler ve Yahudi tüccarları Osmanlı sultanına karşı birleştiren bir isyan başlatmıştır. İdeolojik açıdan, Şeyh Bedreddin hem dini hem de siyasal otoriteyi reddediyor, tek egemenin Allah olduğunu ve Allah'ın dünyevi bir kuruma dönüştürülmemesi gerektiğini savunuyordu. Dahası dünyadaki her şeyin müşterek olduğunu vaaz ediyordu. Özel mülkiyete yönelik bu saldırı, Şeyh Bedreddin'in "En-el Hak" anlayışından yola çıkan herkesin zekâ bakımından eşit olabileceği varsayımıyla birleşince, insanın Allah'tan başka hiçkim-

seye kulluk edemeyeceği anlamı çıkıyordu (bkz. Eyuboğlu 2010: 175, 247-8). Bu temelde isyanın evrenselci bir yönelimi vardır; Müslümanlar ile diğer müminler arasında bir karşıtlık inşa etmez. Ayaklanmaya Bedreddin'in müridi Börklüce Mustafa öncülük etmiştir. Üç yıl süren ayaklanma sonunda sultan tarafından bastırılmıştır. Müslüman ilahiyatı, hem Osmanlı geçmişinde hem de bugün Türkiye' de, isyanı hep hor görmüştür. Nâzım ise epik şiirinde isyanın komünist veçhesini ortaya koymuştur:

...
Aydının Türk köylüleri,
Sakızlı Rum gemiciler,
Yahudi esnafları,
on bin mülhid yoldaşı Börklüce Mustafanın
düşman ormanına on bin balta gibi daldı.
Bayrakları al, yeşil,
kalkanları kakma, tolgası tunç
saflar
pâre pâre edildi ama,
boşanan yağmur içinde gün inerken akşama
on binler iki bin kaldı.

Hep bir ağızdan türkü söyleyip
hep beraber sulardan çekmek ağı,
demiri oya gibi işleyip hep beraber,
hep beraber sürebilmek toprağı,
ballı incirleri hep beraber yiyebilmek,
yârin yanağından gayrı her şeyde
her yerde
hep beraber!
diyebilmek
için
on binler verdi sekiz binini..

Yenildiler.
...

(Hikmet 198: 246)

Burada öne çıkan şey, tekilin müşterekle ilişkisidir: "hep beraber!" Yönetenlerin "küfür" saydığı budur. Şiirin sonunda Bedreddin'i son

bir kez daha görürüz, bir ağaca asılı bir halde:

...
Yağmur çiseliyor,
Serezin esnaf çarşısında,
bir bakırcı dükkânının karşısında
Bedreddinim bir ağaca asılı.

Yağmur çiseliyor.
Gecenin geç ve yıldızsız bir saatidir.
Ve yağmurda ıslanan
yapraksız bir dalda sallanan şeyhimin
çırılçıplak etidir.
Yağmur çiseliyor.
Serez çarşısı dilsiz,
Serez çarşısı kör.
Havada konuşmamanın, görmemenin kahrolası hüznü
Ve Serez çarşısı kapatmış elleriyle yüzünü.

Yağmur çiseliyor.

(*a.g.y.*: 258)

Müslüman Spartaküs'ün bu yenilgisi ve daha niceleri, Tahrir Meydanı'nda kazanılan zaferin arka planıdır. Bu bakımdan Nâzım Hikmet' in pozisyonu Derrida'nın mesihsiz mesihçiliğine benzetilebilir. Destan'ı izleyen kısa bir parçada, birisi Bedreddin'in müritlerinden birine şöyle söyler: "Sizin bu itikadınız, diyor, Hıristiyanların itikadına benziyor. Onlar da, İsa peygamber tekrar dünyaya gelecektir, derler" (261). Bunun üzerine Bedreddin'in müridi şöyle karşılık verir: "Bedreddinin ölüsü, kemiksiz, sakalsız, bıyıksız, gözün bakışı, dilin sözü, göğsün soluğu gibi dirilecek. Bunu bilirim işte" (Hikmet 1988: 265).

Serez Meydanı gibi nice meydan, karşı-isyan karşısında üzüntüyle "kapatmıştır elleriyle yüzünü". Tahrir Meydanı'm bir olay uzamı yapan işte budur. Peki bu zafer komünizm ile İslam arasındaki çetrefilli ilişki hakkında ne söylüyor? Sloganın ikinci kısmına geliyoruz: "Mübarek bizi duyuyor mu?" Bizzat labirentin eski simgelerinden olan kulak olayı, "gelecek labirentini" nasıl duyar?

Bu kitaptaki labirentimizin ipliği olan olay zamansız, tekillik ve "gelecekte bir hedef" arasında bir bağlantıdır, gelecek olanla bir

bağlantıdır (Nietzsche 1967: 220). Yaşam bizzat bu ipliktir; bu ipliği "giderek daha güçlü hale gelecek şekilde eğirmek – işte insana düşen budur" (349). Bu labirentten, Yeni'den kaçış yoktur. Olay labirenti "kayıp yol değil, bizi tekrar tekrar aynı noktaya, hem geçmiş hem şimdi hem de gelecek olan aynı âna götüren yoldur" (Deleuze 1983: 188). Olay labirenti yeninin bengi dönüşü olan labirenttir.

Bu iplik, olayı "duymanın" ilk yoludur: olumlama. Fakat insan labirentin hakikatini inkâr edebilir, hatta hor bile görebilir. Bu ikinci iplik negatife, hınca götürür (188). Nietzsche olayı küçümseyenlere şöyle seslenir: "Samimiyetle yalvarıyoruz size: Gidin bu iple asın kendinizi!" (aktaran Deleuze, *a.g.y.*: 110). Fakat olumlama için hâlâ zaman vardır. Olumlama kalan zamanda meydana gelebilir. Labirentin anlamlarından biri de budur. Ama daha önemlisi, labirent, olay oluşu gösterir: Olayı olumlamak oluşu olumlamaktır (188). Fakat, ki asıl mesele tam da budur, olumlamak yalnızca "duyulacak" bir şey değildir. Yunan miti şöyledir:

> Dionysos Ariadne'den olumlamayı duymasını istemez yalnızca, olumlamasını da ister: "Küçük kulakların var, benim kulaklarım var sende; zekice bir sözcük bırak oraya." Kulak labirent gibidir, kulak oluş labirentidir ya da olumlama labirenti. Bizi varlığa götüren şeydir labirent; olmanın tek yolu oluştur, olmanın tek yolu labirentin ta kendisidir. Ariadne'nin kulakları Dionysos kulaklarıdır: Olumlamanın kendisi de olumlanmalıdır ki varlığın olumlaması olabilsin. Ariadne Dionysos kulaklarına *zekice bir sözcük* bırakır. Yani kendisi Dionysosçu olumlamayı duymuş olan Ariadne, bu olumlamayı Dionysos'un duyduğu ikinci bir olumlamanın nesnesi yapar. (*A.g.y.*)

Benzer bir şekilde, yukarıdaki slogan sadece duyulacak bir şey değildir. Sarhoş olmuş Dionysosçu kalabalığın kulağına da zekice bir sözcük bırakmak, müdahale etmek gerekir. Bu bağlamda, tektanrıcı mesihçiliğin (Bedreddin'e, Müntzer'e kadar), bilinen ilk mesihçi mezhep olan Zerdüştlük de dahil gerilemekte olan paganlığın gölgesinde yükselmiş olması önemlidir. Aksine modernlikte ise, özellikle Marx ve Nietzsche ile, "Prometheus İsa'nın gölgesinde yükselir" ve "Prometheus krallığında Deccal saygıdeğer bir sıfat haline gelir" (Taubes 2009: 89). Taubes'ın aksine, bu "saygıdeğerliğin" sadakati hak ettiğini ısrarla savunmamız gerektiğine inanıyorum: Bugün bile, din eleştirisi olmadan hiçbir eleştiri mümkün değildir.

Mübarek ve daha niceleri kalabalığı olumlayıcı bir biçimde "duyamaz". Fakat "duyabilenler", bir müdahaleyle, zekice bir sözcükle bunu bir kere daha olumlamalıdır. Elinizdeki kitap, o zekice sözcüğün komünizm olduğunu öne sürüyor.

—

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., 1967, *Prisms*, Cambridge: The MIT Press.

Aiskhylos, 2003, *Oresteia*, Oxford: Oxford University Press; Türkçesi: *Oresteia*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut, 2010.

Agamben, Giorgio, 1993, *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— 1995, *Idea of Prose*, New York: SUNY Press; Türkçesi: *Nesir Fikri*, çev. Fırat Genç, İstanbul: Metis, 2009.

— 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Kutsal İnsan*, çev. Daniel Heller ve İsmail Türkmen, Ayrıntı, 2001.

— 1999a, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press.

— 1999b, *The Man Without Content*, Stanford: Stanford University Press.

— 1999c, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York: Zone Books; Türkçesi: *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgül, Ankara: Dipnot, 2010.

— 2000, *Means Without End: Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— 2004, "I am sure that you are more pessimistic than I am" (Giorgio Agamben'le söyleşi), *Rethinking Marxism* 16(2): 115-24.

— 2005a, *The Time That Remains*, Stanford: Stanford University Press.

— 2005b, *The State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press; Türkçesi: *Olağanüstü Hal*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Varlık, 2008.

— 2007, *Infancy and History*, Londra: Verso; Türkçesi: *Çocukluk ve Tarih*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Kanat Kitap, 2010.

Ahl, Frederick, 2007, "*Spartacus*, Exodus, and Dalton Trumbo: Managing Ideologies of War", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 65-86.

Albertsen, Niels, 1995, "Kunstværket - en sansningsblok under evighedens synsvinkel. Spinoza, Wittgenstein, Deleuze", *Deleuze og det Æstetiske* içinde, Niels Lehmann ve Carsten Madsen (haz.), Aarhus: Århus Universitetsforlag, s. 135-62.

— 2001, "Spinoza, imperiet og kapitalismens nye ånd. Til fornyelsen af den sociale og æstetiske kritik af kapitalismen", "Globalisering, Kunst, Fællesskabsfølelser og Offentlighedsformer" seminerinde sunum, Center for Tværæstetis-

ke Studier, Aarhus University, 3 Aralık.
— 2002, "Retfærdiggørelse i byen", *Distinktion*, Cilt 4, s. 45-61.
— 2005, "From Calvin to Spinoza", *Distinktion*, Cilt 11, s. 171-86.
— 2008, "Retfærdiggørelse, Ideologi, Kritik", *Dansk Sociologi*, Cilt 2(19), s. 66-84.
Al-Qattan, Omar, 2001, "Disneyland Islam", *Open Democracy*, www.opendemocracy.net
Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994.
— 1965, *On Revolution*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İstanbul: İletişim, 2012.
— 1973, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, 2 cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1997 ve 1998.
— 1994, *Essays in understanding 1930-1954*, New York: Hartcourt Brace & Company.
Aristoteles, 1999, *Poetics*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Poetika*, çev. Samih Rifat, İstanbul: Can, 2007.
Badiou, Alain, 2005a, *Metapolitics*, Londra: Verso.
— 2005b, *Handbook of Inaesthetics*, Stanford: Stanford University Press; Türkçesi: *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2010.
— 2006a, *Being and Event*, New York: Continuum.
— 2006b, *Polemics*, Londra: Verso.
— 2007a, *The Century*, Londra: Polity; Türkçesi: *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2011.
— 2007b, "One Divides Itself into Two", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* içinde, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), Durham: Duke University Press, s. 7-17; Türkçesi: "Bir, Kendisini İkiye Böler", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.
— 2008a, *The Meaning of Sarkozy*, Londra: Verso.
— 2008b, *Conditions*, New York: Continuum.
— 2009a, *Theory of the Subject*, New York: Continuum.
— 2009b, *Logics of Worlds, Being and Event 2*, New York: Continuum.
— 2009c, *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy*, Londra: Verso.
— 2009d, "Thinking the Event", *Philosophy in the Present* içinde, Alain Badiou ve Slavoj Zizek, Londra: Polity, s. 1-48; Türkçesi: *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, İstanbul: Encore, 2009.
— 2011, "Tunisie, Egypte: quand un vent d'est balaie l'arrogance de l'Occident"; www.versobooks.com/blogs/394-alain-badiou-tunisie,-egypte-quand-un-vent-d'est-balaie-l'arrogance-de-l'occident.
Baker, Robert S., 1990, *Brave New World: History, Science, and Dystopia*, Boston: Twayne.
Bakunin, Mikhail, 1973, *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, Sam Dolgoff (haz.), Londra: Allen and Unwin.
Barber, Benjamin R., 1996, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are*

Reshaping the World, New York: Ballantine Books, Türkçesi: *McWorld'e Karşı Cihad*, çev. Eser Birey, İstanbul: Varlık, 2003.

Bataille, Georges, 2001, *Eroticism*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Erotizm: Cinsellikten Dinselliğe*, çev. Bora Akad, İstanbul: Kelebek, 2006.

Baudrillard, Jean, 1990, *Fatal Strategies*, Paris: Semiotext(e)/Pluto; Türkçesi: *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.

— 1993, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, Mike Gane (haz.), Londra: Routledge.

— 1994, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press; Türkçesi: *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı, 2003.

— 1998, *Paroxysm*, Londra: Verso.

— 2002, *Screened Out*, Londra: Verso.

— 2005a, *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, Londra: Berg.

— 2005b, *The System of Objects*, Londra: Verso; Türkçesi, *Nesneler Sistemi*, çev. Aslı Karamollaoğlu, Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesyi Yayınları, 2011, 2. basım.

Bauman, Zygmunt, 1976, *Socialism: The Active Utopia*, New York: Holmes & Meier Publishers.

— 1988, *Freedom*, Londra: Open University Press.

— 1998, *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham: Open University Press; Türkçesi: *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

— 1999, *In Search of Politics*, Londra: Polity; Türkçesi: *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2012, 2. basım.

— 2000, *Liquid Modernity*, Londra: Polity.

— 2008, *Art of Life*, Londra: Polity; Türkçesi: *Yaşam Sanatı*, çev. Akın Sarı, İstanbul: Versus Kitap, 2012.

Benjamin, Walter, 1979a, "Divine Violence," *One-Way Street*, Londra: Verso, s. 132-54.

— 1979b, "Theologico-Political Fragment", *One-Way Street*, Londra: Verso, s. 155-6.

— 1979c, "The Destructive Character", *One-Way Street*, Londra: Verso, s. 157-9.

— 1979d, "Surrealism", *One-Way Street*, s. 225-39; Türkçesi: "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (haz.), İstanbul: Metis, 1993.

— 1996, "Capitalism as Religion", *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926* içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (haz.), Massachusetts: Harvard University Press, s. 288-91.

— 1999, *Illuminations*, Londra: Pimlico.

Bennett, Bruce ve Bülent Diken, 2011, "The Hurt Locker", *Cultural Politics*, Cilt 7(2), s. 165-88.

Bensaïd, Daniel, 2007, "Leaps! Leaps! Leaps!", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* içinde, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), Durham: Duke University Press, s. 148-63; Türkçesi: "Sıçramalar, Sıç-

ramalar, Sıçramalar!", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.

Bidet, Jacques, 2002, "L'esprit du capitalisme. Questions à Luc Boltanski et Eve Chiapello", *Les sociologies critiques de capitalisme* içinde, Jean Lojkine (haz.), Paris: Presses Universitaires de France, s. 215-33.

Bin Ladin, Usame, 2001, "Muslims have the right to attack America", *The Observer*, 11 Kasım, www.observer.co.uk.

— 2002, "Full text: Bin Laden's "letter to America"", *The Observer*, 24 Kasım, www.observer.co.uk

Boltanski, Luc, 1999, *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*, Londra: Cambridge University Press.

— 2002, "The Left after May 1968 and the Longing for Total Revolution", *Thesis Eleven*, Cilt 69, s. 1-20.

— 2009, *De la critique: Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris: Editions Gallimard.

Boltanski, Luc ve Eve Chiapello, 2007, *The New Spirit of Capitalism*, Londra: Verso.

Boltanski, Luc ve Laurent Thévenot, 2000, "The Sociology of Critical Capacity", *European Journal of Social Theory* 2(3), s. 359-77.

— 2006, *On Justification. Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press.

Bourdieu, Pierre, 1990, *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, California: Stanford University Press.

Bradley, Arthur ve Paul Fletcher, 2010, "The Politics to Come: A History of Futurity", *The Politics To Come* içinde, Arthur Bradley ve Paul Fletcher (haz.), New York: Continuum, s. 1-12.

Bradshaw, David, 2007, "Introduction", Aldous Huxley, *Brave New World*, Londra: Vintage, s. xvii-l.

Britto, Simone, 2007, *Negative Morality: Adorno's Sociology*, Doktora Tezi, Sosyoloji Bölümü, Lancaster University.

Buck-Morss, Susan, 2009, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Türkçesi: *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2012.

Budgen, Sebastian, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), 2007, "Introduction: Repeating Lenin", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* içinde, Durham: Duke University Press, s. 1-4; Türkçesi: "Lenin'i Tekrarlamak", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.

Burke, Edmund, 2004, *Reflections on the Revolution in France*, Londra: Penguin.

Bush, George W., 2001a, "Presidential Address to the Nation", 7 Ekim, www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/president_035.htm

— 2001b, "Washington D.C., "The National Cathedral", 14 Eylül, www.yale.edu/lawweb/avalon/sept_11/

— 2001c, "America Strikes Back: Bush's Press Conference Runs on Themes", CNN Özel Canlı Yayın, 12 Ekim; transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0110/12/se.04.html

— 2002, "Bush's National Security Strategy", *The New York Times*, (20 Eylül).

Callinicos, Alex, 2006, *The Resources of Critique*, Londra: Polity.
— 2007, "Leninism in the Twenty-first Century?: Lenin, Weber, and the Politics of Responsibility", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), Durham: Duke University Press, s. 18-41; Türkçesi: "Yirmi Birinci Yüzyılda Leninizm? Lenin, Weber ve Sorumluluk Siyaseti", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.
Camus, Albert, 1953, *The Rebel*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY, 2010.
— 2005, *The Myth of Sisyphus*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can, 1997.
Canetti, Elias, 1962, *Crowds and Power*, Londra: Phoenix; Türkçesi: *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı, 1998.
Conrad, Joseph, 1957, *Under Western Eyes*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Batılı Gözler Altında*, çev. Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, İstanbul: İletişim, 2007.
— 1985, *The Secret Agent*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Gizli Ajan*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: İletişim, 2011.
Cooper, Duncan L., 2007, "Who Killed the Legend of Spartacus? Production, Censorship, and Reconstruction of Stanley Kubrick's Epic Film", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 14-55.
Corliss, Richard, 2008, "*The Hurt Locker*: A Near-Perfect War Film"; www.time.com/time/arts/article/0,8599,1838615,00.html.
Cyrino, Monica Silveira, 2005, *Big Screen Rome*, Londra: Blackwell.
Dean, Jodi, 2006, *Žižek's Politics*, Londra: Routledge.
Deleuze, Gilles, 1983, *Nietzsche & Philosophy*, New York: Columbia University Press; Türkçesi: *Nietzche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk, 2011.
— 1988, *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
— 1989a, *Cinema 2: The Time-Image*, Londra: The Athlone Press.
— 1989b, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone Books.
— 1990, *Logic of Sense*, New York: Columbia University Press.
— 1994, *Difference & Repetition*, Londra: The Athlone Press.
— 1995, *Negotiations*, New York: Columbia University Press; Türkçesi: *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2006.
— 1998, *Essays Critical and Clinical*, Londra: Verso; Türkçesi: *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2007.
— 2004, *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)*, Massachusetts: MIT Press; Türkçesi: *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk, 2009.
— 2006, "May '68 Did Not Take Place", *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995* içinde, D. Lapoujade (haz.), New York: Semiotex(e), s. 233-6; Türkçesi: *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Norgunk, 2009.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, 1983, *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia I*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— 1987, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia II*, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press.
— 1994, *What is Philosophy?* Londra: Verso; Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 1993.
— 2006, "May 68 Did Not Take Place", Deleuze (2006) *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995* içinde, D. Lapoujade (haz.), New York: Semiotex(e), s. 233-6.
Deleuze, Gilles ve Claire Parnet, 1996, "Gilles Deleuze's ABC Primer with Claire Parnet", www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABC3.html
Denman, T., 2009, Reader comments, *The Guardian*, 23 Ekim.
Derrida, Jacques, 1993, *Aporias*, Stanford: Stanford University Press.
— 1994, *Specters of Marx*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
— 1995, *On the Name*, Stanford: Stanford University Press.
— 1997, *The Politics of Friendship*, Londra: Verso.
— 2004, "For A Justice To Come", Derrida ile söyleşi, Lieven De Cauter; archive.indymedia.be/news/2004/04/83123.html.
— 2005, *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford: Stanford University Press.
Diken, Bülent ve Carsten Lausten, 2005, *The Culture of Exception – Sociology Facing the Camp*, Londra: Routledge.
Dillon, Michael, 2008, "Lethal Freedom: Divine Violence and the Machiavellian Moment", *Theory and Event*, Cilt 11(2), s. 1-22; muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v011/11.2.dillon.html
— 2011, "Specters of Biopolitcs: Finitude, Eschaton and Katechon", *The South Atlantic Quarterly*, Cilt 110(1), s. 782-94.
Dostoyevski, Fyodor, 1971, *The Devils*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Ecinniler*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
Doyle, Sady, 2010, "Gen McChrystal and the myth of macho", *The Guardian*, 26 Haziran.
English, Charlie, 2010, "A Brief History of Snow", *The Guardian*, 7 Ocak.
Esposito, Roberto, 2008, "Totalitarianism or Biopolitics?", sunum, Italian Thought Today: Biopolitics, Nihilism, Empire konferansı, University of Kent, 5-6 Nisan.
Eyuboğlu, İsmet Zeki, 2010, *Şeyh Bedreddin Varidat*, İstanbul: Derin, 299-350.
Fast, Howard, 1960, *Spartacus*, Londra: Panther; Türkçesi: *Spartaküs*, çev. Orhan Selim Kunter, İstanbul: Sosyalist, 1996.
Feuerbach, Ludwig, 1989, *The Essence of Christianity*, New York: Prometheus Books; Türkçesi: *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say, 2008.
Foucault, Michel, 1977, *Discipline and Punish*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992.
— 1978, *The History of Sexuality, Volume 1*, New York: Vintage Books; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.
— 1983, "Preface", Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. xi–xiv.
— 1986a, "Space, Knowledge, Power", *The Foucault Reader* içinde, Paul Rabinow (haz.), Londra: Penguin, s. 239-256.

— 1986b, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader* içinde, Paul Rabinow (haz.), Londra: Penguin, s. 32-50.
— 1991, "Governmentality", *The Foucault Effect* içinde, Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 87-104.
— 1992, *The Order of Things*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
— 1997, *Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol I. Ethics*, Paul Rabinow (haz.), Harmondsworth: Penguin.
— 2001, "Friendship as a way of life", *Hatred of Capitalism* içinde, Chris Kraus ve Sylvere Lotringer (haz.), New York: Semiotext(e), s. 297-302.
— 2005, "Is It Useless To Revolt?", *Foucault and the Iranian Revolution* içinde, Janet Afary ve Kevin B. Anderson (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 263-7; Türkçesi: *Foucault ve İran Devrimi*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
Freire-Medeiros, Bianca, 2009, "Touring Poverty", sunum, Lancaster University Sosyoloji Bölümü, 2 Aralık.
Freud, Sigmund, 1960, *Totem and Taboo*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Totem ve Tabu*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say, 2012.
Friedman, Maurice, 1963, *Problematic Rebel: An Image of Modern Man*, New York: Random House.
Fukuyama, Francis, 1992, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press; Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil, 2011.
Prens Charles, Tony Juniper ve Ian Skelly, 2010, *Harmony: A New Way of Looking at Our World*, Londra: Blue Door.
George, Diana ve Nic Veroli (2008), "Interview with Alain Badiou"; www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/002641.php.
Giddens, Anthony, 1994, *Beyond Left and Right*, Londra: Polity; Türkçesi: *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, çev. Müge Sözen, Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis, 2002.
Guilhot, Nicolas, 2000, "Review of Luc Boltanski & Eve Chiapello's *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*", *European Journal of Social Theory*, 3(3), s. 355-64.
Hall, John R., 2009, *Apocalypse*, Cambridge: Polity.
Hallward, Peter, 2003, *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis: Minnesota University Press.
— 2006, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londra: Verso.
Hardt, Michael ve Antonio Negri, 1994, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Dionysos'un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim, 2003.
— 2000, *Empire*, Londra: Cambridge; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
— 2004, *Multitude*, Londra: Hamish Hamilton; Türkçesi: *Çokluk*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004.

— 2009, *Commonwealth*, Massachusetts: The Belknap Press; Türkçesi: *Ortak Zenginlik*, çev. Efla-Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

Hass, Jørgen, 1982, *Illusionens filosofi: Studier i Nietzsches firser manuskripter*, Kopenhag: Nyt Nordisk Forlag.

Hemingway, Ernest, 2004, "The Revolutionist", *The Snows of Kilimanjaro*, Londra: Arrow Books, s. 79-80; Türkçesi: "Devrimci", *Kilimanjaro'nun Karları*, çev. Aziz Üstel, Neşe Başman, Ankara: Bilgi, 1984.

Hikmet, Nâzım, 1988, "Ahmed'in Hikâyesi", ve "Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı", *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?: Şiirler 2* içinde, İstanbul: Adam.

Hobbes, Thomas, 1985, *Leviathan*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 1993.

— 2007, *Behemoth or the Long Parliament*, Londra: Elibrion.

Hobsbawm, Eric, 1965, *Primitive Rebels*, New York: W. W. Norton.

Holsinger, Bruce, 2007, *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Horatius, 2005, *Satires and Epistles*, Londra: Penguin.

Houellebecq, Michel, 2005, *The Possibility of an Island*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Huntington, Samuel P., 1997, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londra: Simon and Schuster; Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması*, çev. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi, 1995.

Huxley, Aldous, 2004, *Brave New World Revisited*, Londra: Vintage; Türkçesi: *Cesur Yeni Dünyayı Ziyaret*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İthaki, 2001.

— 2007, *Brave New World*, Londra: Vintage; Türkçesi: *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İstanbul: İthaki, 1999.

Illuminati, Augusto, 2003, "Postfordisten Spinoza", *Agora*, Cilt 2(3), s. 317-29.

Jameson, Fredric, 2007, "Lenin and Revisionism", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* içinde, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), Durham: Duke University Press, s. 59-72; Türkçesi: "Lenin ve Revizyonizm", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.

Jonsson, Stefan, 2008, *A Brief history of the Masses. Three Revolutions*, New York: Columbia University Press.

Kant, Immanuel, 2003, *Critique of Pure Reason*, New York: Dover; Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.

— 2004, *Critique of Practical Reason*, New York: Dover; Türkçesi: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.

Kierkegaard, Søren, 1962, "Enten Eller", *Samlede Værker*, *Vols II, III*, Kopenhag: Gyldendal.

Klein, Naomi, 2004, "Smoking while Iraq Burns", *The Guardian*, 26 Kasım.

Kouvelakis, Stathis, 2003, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Londra: Verso.

Krips, Henry, 2007, "The Politics of Badiou: From Absolute Singularity to Objet-a"; whiteheadresearch.org/occasions/conferences/event-and-decision/papers/Henry%20Krips_Final%20Draft.pdf

Kristeva, Julia, 1996, *The Sense of Non-Sense and Revolt*, New York: Columbia University Press.

Löwy, Michael, 1993, *On Changing the World*. New Jersey: Humanities Press; Türkçesi: *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

Lacan, Jacques, 1990, "Kant with Sade", *October*, Cilt 51, s. 55-75.

— 1992, *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, Book VII, Londra: Routledge.

— 1994, *Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Güngörmüş, İstanbul: Metis, yayın programında.

Latour, Bruno, 1988, *The Pasteurization of France*, Massachusetts: Harvard University Press.

— 1996a, "On Interobjectivity", *Mind, Culture & Activity*, c. 3(4), s. 228-45.

— 1996b, "On actor-network theory. A few clarifications", *Soziale Welt* (47), s. 369-81.

— 2004, "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, Cilt 30, s. 225-48.

— 2005, *Reassembling the Social*, Oxford: Oxford University Press.

Lecercle, Jean-Jacques, 2007, "Lenin the Just, or Marxism Unrecycled", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), Durham: Duke University Press, s. 269-82; Türkçesi: "Haklı Lenin ya da Geri Dönüştürülmemiş Marksizm", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.

Lenin, V. I., 1952, "What is to Be Done?", *Collected Works, Volume V*, Moskova: Progress Publishers, s. 352-520; Türkçesi: *Ne Yapmalı?*, çev. Muzaffer Ardos, Ankara: Sol, 1997.

— 1964, "The Collapse of the Second International", *Collected Works, Volume 21*, Moskova: Progress Publishers, s. 205-59; Türkçesi: "II. Enternasyonelin İflası", *Proleter Devrim ve Dönek Kautsky*, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 1989, 5. Basım.

— 1965, "The Lessons of the Moscow Uprising", *Collected Works, Volume 11*, Moskova: Progress Publishers, s. 171-78; Türkçesi: "Moskova Ayaklanmasından Alınacak Dersler", *Marksizm ve Gerilla Savaşı*, Ankara: Belge, 1992.

— 1974, "On Slogans", *Collected Works, Volume 25*, Moskova: Progress Publishers, s. 185-92.

Luhmann, Niklas, 1994, "The Idea of Unity in a Differentiated Society", sunum, XIII. Dünya Sosyoloji Kongresi: Contested Boundaries and Shifting Solidarities, Bielefeld, Almanya.

Macaulay, Catharine, 1790, *On Burke's Reflections on the French Revolution*, Londra: C. Dilly.

Mannheim, Karl, 1936, *Idelogy & Utopia*, New York: Harcourt; Türkçesi: *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki, 2009.

Mao, Tse-Tsung, 2007, *Mao: On Practice and Contradiction*, Slavoj Žižek (haz.), Londra: Verso; Türkçesi: *Slavoj Žižek'in Sunuşuyla Mao*, çev. Ahmet Kırmızıgül, Ankara: Epos, 2009.

Marcuse, Herbert, 1955, *Reason and Revolution*, Londra: Routledge; *Us ve Dev-*

rim, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1989.
— 1964, *One Dimensional Man*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.
— 1969, *Eros and Civilization*, Londra: Sphere Books; Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1995.
Marx, Karl, 1973, *Grundrisse*, Londra: Pelican; Türkçesi: *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008.
— 1975a, "On the Jewish Question", *Karl Marx - Frederick Engels Collected Works, Volume 3*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 146-74.
— 1975b, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction", *Karl Marx - Frederick Engels, Collected Works, Vol 3*, Londra: Lawrence & Wishart, s. 175-87; Türkçesi: "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş", *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1997.
— 1976, *Capital Vol I*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Kapital 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik, Nail Satılgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
— 1977, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Moskova: Progress Publishers; Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2010.
— 1998, *Thesis on Feuerbach*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York: Prometheus Books; Türkçesi: *Felsefe İncelemeleri*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1975.
— 2007, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, New York: Dover; Türkçesi: *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2000.
— 2008, *Writings on the Paris Commune*, Florida: Red and Black Publishers.
Marx, Karl ve Friedrich Engels, 1978, *Collected Works, Volume 10*, New York: International Publishers.
— 1998, *The German Ideology*, New York: Prometheus Books; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1976.
— 2002, *The Communist Manifesto*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İstanbul: İthaki, 2003.
May, Todd, 2008, Nick Hewlett'in *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation* (Continuum, 2007) kitabı hakkında bir değerlendirme yazısı, *Notre Dame Philosophical Reviews*; ndpr.nd.edu/review.cfm?id=12443
McGreal, Chris, 2011, "Tony Blair: Mubarak is "immensely courageous and a force for good", *The Guardian*, 2 Şubat.
Melville, Herman, 1998, *Moby Dick*, Oxford: Oxford World's Classics; Türkçesi: *Moby Dick*, çev. Mina Urgan, Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul: YKY, 2002.
Mills, Catherine, 2007, "Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism", *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life* içinde, Matthew Calarco ve Steven DeCaroli (haz.), Stanford: Stanford University Press, s. 180-202.
Mouffe, Chantal, 2005, *On the Political*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim, 2010.
Moussalli, Ahmad S., 1999, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*, Gainesville: University of Florida Press.

Mrożek, Slawomir, 2010, *The Elephant*, Londra: Penguin.
Münkler, Herfried, 2002, "The Brutal Logic of Terror: The Privatization of War in Modernity", *Constellation* 9(1): 66-73.
Neçayev, Sergey, 1869, "The Revolutionary Catechism", *The Anarchist Library*; theanarchistlibrary.org/HTML/Sergey_Nechayev_The_Revolutionary_Catechism.html
Negri, Antonio, 1999, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
— 2003, *Time for Revolution*, New York: Continuum; Türkçesi: *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Ayrıntı, 2005.
Nietzsche, Friedrich, 1959, *Nietzsche: Unpublished Letters*, Karl F. Leidecker (haz.), Londra: Peter Owen.
— 1960, *Joyful Wisdom*, New York: Frederick Ungar Publishers Co; Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2003.
— 1961, *Thus Spoke Zarathustra*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
— 1967, *The Will to Power*, New York: Vintage; Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say, 2010.
— 1969, *Twilight of Idols*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
— 1974, *The Gay Science*, New York: Vintage; Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2003.
— 1996, *On the Genealogy of Morals*, Londra: Oxford University Press; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2003.
— 2004, *Ecce Homo*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
— 2006, "Notes from 1881", *The Nietzsche Reader* içinde, Keith Ansell Pearson ve Duncan Large (haz.), Londra: Blackwell, s. 238-41.
Nomad, Max, 1961, *Apostles of Revolution*, New York: Collier Books.
Parenti, Michael, 2007, "Roman Slavery and the Class Divide", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 144-53.
Paz, Francisco Javier Tovar, 2007, "*Spartacus* and the Stoic Ideal of Death", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 189-97.
Plutarkhos, 2007, "Crassus (8-11)", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 234-9.
Postman, Neil, 1985, *Amusing Ourselves to Death*, Londra: Methuen; Türkçesi: *Televizyon: Öldüren Eğlence*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
Rancière, Jacques, 1991, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford: Stanford University Press.
— 1999, *Disagreement*, Minnesota: University of Minnesota Press; Türkçesi: *Uyuşmazlık Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005.
— 2003, "Politics and Aesthetics", Peter Hallward tarafından gerçekleştirilen söyleşi, *Angelaki* Cilt 8(2); abahlali.org/files/Rancière.hallward2.pdf
— 2009a, *The Emancipated Spectator*, Londra: Verso; Türkçesi: *Özgürleşen Seyirci*, çev. E. Burak Şarman, İstanbul: Metis, 2010.

— 2009b, *Aesthetics and Its Discontents*, Londra: Polity; Türkçesi: *Estetiğin Huzursuzluğu*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim, 2012.
— 2010, *Dissensus*, New York: Continuum.
Raunig, Gerald, 2007, *Art and Revolution: Transversal Activism in the Long Twentieth Century*, Los Angeles: Semioext(e).
Read, Jason, 2009, "The Fetish is Always Actual, Revolution is Always Virtual: From Noology to Noopolitics", *Deleuze Studies*, Cilt 3, s. 78-101; www.eup-publishing.com/journal/dls?cookieSet=1
Rifkin, Jeremy, 2000, *The Age of Access: How to Shift from Ownership to Access is Transforming Capitalism*, Londra: Penguin.
Robespierre, Maximilien, 2007, *Robespierre: Virtue and Terror*, Slavoj Žižek (haz.), Londra: Verso.
Rodinson, Maxime, 2005, "Critique of Foucault on Iran", *Foucault and the Iranian Revolution* içinde, Janet Afary ve Kevin B. Anderson (haz.), Chicago: The University of Chicago Press, s. 267-78; Türkçesi: *Foucault ve İran Devrimi*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
Rose, Nikolas, 1999, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Londra: Cambridge.
Rosen, Stanley, 1995, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, Londra: Cambridge University Press.
Ross, Kristin, 2002, *May 68 and Its Afterlives*, Chicago: The University of Chicago Press.
Rousseau, Jean-Jacques, 2004, *The Social Contract*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev. Tahsin Yalım, İstanbul: Kalkedon, 2006.
Schmitt, Carl, 1985, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge: The MIT Press; Türkçesi: *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
— 2004, "Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political", *Telos* 127: 11-78.
Sennett, Richard, 1998, *The Corrosion of Character*, New York: W.W. Norton; Türkçesi: *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2002.
Simmel, Georg, 1971, *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, Chicago: The University of Chicago Press; Türkçesi: *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009.
Siporin, Steve, 2002, "*Life is Beautiful*: four riddles, three answers", *Journal of Modern Italian Studies* 7(3): 345-63.
Smith, Daniel W., 2004a, "Badiou and Deleuze on the Ontology of Mathematics", *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, Peter Hallward (haz.), New York: Continuum, s. 77-93.
— 2004b, "The Inverse Side of Structure: Žižek on Deleuze on Lacan", *Criticism*, Cilt 46(4), s. 635-50.
Sophokles, 1967, *The Complete Plays of Sophocles*, New York: Bantam Classic; Türkçesi: *Antigone*, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Boyut Tiyatro, 1997.
Sparrow, Andrew, 2011, "Blair says leak of Palestine papers 'destabilising' for peace process", *The Guardian*, 28 Ocak.
Strauss, Barry, 2009, *The Spartacus War*, Londra: Widenfeld & Nicolson.

Taubes, Jacob, 2009, *Occidental Eschatology*, Stanford: Stanford University Press.

Thoburn, Nicholas, 2003, *Deleuze, Marx and Politics*, Londra: Routledge; Türkçesi: *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom, 2009.

Thompson, M., 2009, Reader comments, *The Guardian*, 22 Ekim.

Tillich, Paul, 1936, *The Interpretation of History*, New York: Charles Scribners Sons.

Tocqueville, Alexis de, 2008, *The Ancien Régime and the Revolution*, Londra: Penguin; Türkçesi: *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge, 2004.

Toscano, Alberto, 2010, *Fanaticism*, Londra: Verso; Türkçesi: *Fanatizm*, çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis, yayın programında.

Troçki, Leon, 1967, *History of the Russian Revolution, Vol I-III*, Londra: Sphere Books; Türkçesi: *Rus Devriminin Tarihi*, 3 Cilt, çev. Bülent Tanatar, İstanbul: Yazın, 2004.

Ulam, Adam B., 1965, *Lenin and the Bolsheviks*, Glasgow: Fontana Library.

Vatter, Miguel, 2000, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht: Kluwer.

Virno, Paolo, 2004, *A Grammar of the Multitude*, Los Angeles: Semiotext(e).

Ward, Allen M., 2007, "*Spartacus*: History and Histroionics", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 87-111.

Weber, Max, 1958, "Politics as Vocation", *Max Weber: Essays in Sociology* içinde, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (haz.), New York: Oxford University Press, s. 77-128.

— 2003, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Dover; Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Koktürk, Ankara: BilgeSu, 2011.

Winkler, Martin M., 2007, "The Holy Cause of Freedom", *Spartacus: Film and History* içinde, Martin M. Winkler (haz.), Londra: Blackwell, s. 154-88.

Younge, Gary, 2009, "When you watch the BNP on TV, just remember: Jack Straw started all this", *The Guardian*, 21 Ekim.

Žižek , Slavoj, 1989, *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso; Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2002.

— 1991, *For They Know Not What They Do*, Londra: Verso.

— 1992, *Enjoy Your Symptom!*, Londra: Routledge

— 1996, *The Indivisible Remainder*, Londra: Verso.

— 1997, *The Plague of Fantasies*, Londra: Verso.

— 1999, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Londra: Verso; Türkçesi: *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos, 2012.

— 2000, "Class struggle or Postmodernism? Yes, Please!", *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* içinde, Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek (haz.), Londra: Verso, s. 90-135; Türkçesi: "Sınıf Mücadelesi mi Postmodernizm mi?", *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil, 2009.

— 2001a, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Londra: Verso; Türkçesi: *Biri To-*

talitarizm mi Dedi?, çev. Halil Nalçaoğlu, Ankara: Epos, 2006.
— 2001b, *On Belief*, Londra: Routledge.
— 2002a, "Introduction: Between the Two Revolutions", Lenin'in 1917 tarihli seçme eserlerinden oluşan *Revolution at the Gates*'in sunuş yazısı, Londra: Verso, s. 1-14.
— 2002b, "Afterword: Lenin's Choice", Lenin'in 1917 tarihli seçme eserlerinden oluşan *Revolution at the Gates*'in sonsözü, Londra: Verso, s. 165-336.
— 2002c, *Welcome to the Desert of the Real*, Londra: Verso.
— 2004a, *Iraq: The Borrowed Kettle*, Londra: Verso; Türkçesi: *Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı*, çev. Mehmet Öznur, Sibel Erduman, İstanbul: Encore, 2004.
— 2004b, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Londra: Routledge.
— 2005, *Interrogating the Real*, New Yok: Continuum.
— 2007a, "Introduction: Robespierre, or, the 'Divine Violence' of Terror", Maximilien Robespierre, *Robespierre: Virtue and Terror*, Londra: Verso, s. i-xxxix.
— 2007b, "Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule", *Mao: On Practice and Contradiction*, Slavoj Žižek (haz.), Londra: Verso, s.1-28.
— 2007c, "On Alain Badiou and *Logiques des mondes*"; www.lacan.com/zizbadman.htm
— 2007d, "A Leninist GestureTtoday: Against the Populist Temptation", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (haz.), Durham: Duke University Press, s. 74-100; Türkçesi: "Günümüz için Leninist Bir Tavır: Popülist Ayartmaya Karşı", *Yeniden Lenin* içinde, çev. Cumhur Atay, İstanbul: Otonom, 2011.
— 2008a, *Violence*, Londra: Profile Books.
— 2008b, *In Defense of Lost Causes*, Londra: Verso.
— 2009a, *First as Tragedy, Then as Farce*, Londra: Verso; Türkçesi: *Önce Trajedi Sonra Komedi*, çev. Mehmet Öznur, İstanbul: Encore, 2009.
— 2009b, *The Parallax View*, Massachusetts: The MIT Press; Türkçesi: *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore, 2008.
— 2009c, "Philosophy is not a Dialogue", *Philosophy in the Present* içinde, Alain Badiou ve Slavoj Žižek (haz.), Londra: Polity, s. 49-72.
— 2011a, "For Egypt, this is the miracle of Tahrir Square", *The Guardian*, 10 Şubat.
— 2011b, "Why fear the Arab revolutionary spirit?", *The Guardian*, 1 Şubat.
Zupančič, Alenka, 2008, *The Odd One In*, Massachusetts: The MIT Press; Türkçesi: *Komedi: Sonsuzun Fiziği*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2011.

DİZİN

absürd, 37-9, 43, 47, 197, 204
Agamben, G., 21, 28-29, 48, 53, 55-59, 60-64, 105, 110, 140, 142, 167, 179, 183, 185, 191-2, 203, 217, 222, 225, 233
Ahenk, 14
aidiyet, 198
aktör-şebeke teorisi, 228
alışkanlıkların savunulması, 102
Allah-sız devrim, 241
68 Mayısı, 31, 148-9, 152-3, 212
ampirik-aşkın çifti, 214
anarşizm, 132, 166
antagonizma, 14, 72, 93, 116, 121-2, 127, 129, 143, 154, 173, 181, 188, 195, 227, 230
Antigone, 75-78
Apostles of Revolution, 130
asamblaj, 54
aşinalık, 206
aşkın aşkmlık, 175
aşkın içkinlik, 177, 235
Augustinus, 82, 156-7
ayrışmalı sentez, 32, 145, 166, 173, 178, 194
azınlık olarak proletarya, 121

Badiou, A., 28, 30-31, 51, 70-79, 83, 87, 89, 91, 99, 100-1, 104, 106-10, 111, 113-4, 123-6, 131, 143, 147-8, 150-1, 153, 163, 165-6, 169, 171, 173-5, 177, 195, 216-7, 221, 223, 231, 237-41
Bartleby, 217-8
bastırma, 15
başkaldıran insan, 39, 41
Batılı Gözler Altında, 239
Baudrillard, J., 93, 113, 184, 217, 225
BBC, 150
bedensiz organ, 68, 178; organsız beden, 54, 229
Behemoth, 59, 86
bengi dönüş, 44-8, 57
Benjamin, W., 55-56, 59, 62-64, 101-2, 135, 143-4, 160, 188, 216, 218, 232
1844 Elyazmaları, 115
binyılcılık, 153-4, 156
biyopolitik, 28, 30, 64, 93, 106-7, 140, 185-6, 191-2, 198-9, 203, 208, 211
Blair, T., 238
BNP, 150-1
Boltanski, L., 198, 203-8, 210-13, 218
boşluk, 71-3, 100, 123-4, 136, 141, 145, 161, 175, 223
Böyle Buyurdu Zerdüşt, 188
burjuvazi, 121-2, 124, 129, 196
Burke, E., 15, 99, 102-3
büyük siyaset, 49

Camus, A., 37-39, 41, 44-45, 84, 91
Canetti, E., 82, 99
canlı emek, 93, 116, 122
Cesur Yeni Dünya, 32, 179-80, 183, 185-6, 193, 195, 199-200
Chiapello, E., 197-8, 203-8, 211-3
cihat, 153
cinsel özgürlük, 107, 195
City of God, 82
Conrad, J., 55, 239

çıkmaz, 23, 31, 40, 65, 145, 215, 239
çıplak yaşam, 63-64, 105, 191

Çin Devrimi, 147
çokluk, 71-72, 122, 124, 165, 168, 172, 174, 199

Darwin, C. R., 51
dayanışma, 41, 81, 136
değerler, 29, 37, 41, 43-44, 47, 49-50, 79, 82, 105, 122, 128, 145, 154, 159, 170, 173, 197, 207, 214, 232
değerlerin başka değerlere dönüştürülmesi, 45, 155, 214
Deleuze, G., 15, 18-23, 28-29, 40-41, 43-46, 48, 50, 52-54, 57, 68-69, 89, 99, 103, 119-24, 126, 134, 140, 149-50, 152, 158, 169, 173-5, 177, 192, 203, 212, 214-5, 217, 220-1, 223, 225-7, 229, 231, 233-5, 239, 245
demokrasi, 30, 49, 100, 103, 109-10, 114, 123, 130, 139, 145, 150-2, 158-9, 238-40
demokratik materyalist yönetimsellik, 230
demokratik materyalizm, 106, 154, 161, 170
dengesizlik, 19
Derrida, J., 18, 23, 28, 31, 57-58, 62, 80, 118-9, 145, 158, 218, 244
devrim, 14-17, 19, 21-32, 55, 58, 60, 62, 64, 75, 78, 87, 99, 101, 103-4, 114-9, 122-3, 131-40, 143-5, 147, 150, 153, 155, 158, 161-2, 164-9, 172-3, 179, 204, 210, 216, 226-7, 233, 237-9, 241; devrimci siyaset, 153, 167; devrimci şiddet, 64, 65
Devrim İlmihali, 135
devrimci terör, 101; devrimci terörist, 64
dindışı, 56, 63-65, 135, 196, 232
dinsel tekrar, 57
dinsel yabancılaşma, 115
Dionysos, 91-92, 245
dirilme, 30, 74, 89
diyalektik materyalizm, 170, 173
doğa hali, 59, 100, 102, 185
dost, 60, 62, 86, 112, 160
Dostoyevski, F., 99
Doyle, S., 112
Dövüş Kulübü, 66
dramatizasyon, 22-25, 41, 45, 117, 119, 217, 223
durumun hali, 71-72
duyumsanabilirin boşluğu, 210
"Dünyanın bütün işçileri, birleşin!", 134
düşman, 62, 80, 86, 99, 153, 160, 171, 173, 179, 243
düzen, 38, 53, 56, 60, 65, 86-87, 102, 104, 108, 123-4, 151-2, 162, 166-7, 184, 191, 197, 217

Ecinniler, 99, 135
egemen şiddet, 63-64
egemenlik, 53, 56, 59-60, 64, 73, 114, 136, 140, 156, 183, 185
ekonomi, 70, 74, 126-8, 185
eksik, 19-20, 26, 123, 127, 135, 152, 174, 181, 187, 239; eksik eksiği, 192
El Kaide, 160-3, 242
eleştirel teori, 28, 226
eleştiri, 15, 17, 21, 25-29, 32, 174, 178-9, 199-200, 203-22, 224-32, 245; eleştiri olarak komünizm, 32; eleştiri paradoksu, 26, 207; eleştiri sonrası, 227; eleştiri sosyolojisi, 203-4, 214, 218; eleştirinin eleştirisi, 203, 210; estetik eleştiri, 211, 220, 225-7, 230-2; karşı-eleştiri, 26, 32, 215-6, 227; pragmatik eleştiri, 218, 227, 229; radikal eleştiri, 32, 200, 205, 207, 210, 212-4, 217-8, 220, 228, 230; sanatsal eleştiri, 204; toplumsal eleştiri, 32, 204-5, 208-9, 220-1, 224, 226-7, 231-2
emek esnekliği, 212
emek gücü, 116
Engels, F., 82, 116-7, 131, 134, 144, 196
erdem, 101, 180
eskatoloji, 139, 156-8, 218, 242

eskatolojik kıyamet, 157
eski heyula, 195
eşitlik, 24, 30, 74, 85, 93, 100-1, 103-4, 107-10, 114-5, 131, 149, 161, 170-3, 177, 204, 210, 213, 221, 233
evrenselcilik, 125, 161, 242-3
eylem kapasitesi, 164

fanatizm, 111, 162
fars, 30, 55, 118
faşist sarhoşluk, 140
faşizm, 31, 140-3, 166, 194
fetiş, 18, 193
fiili, 13, 17-24, 26-27, 29, 38-41, 43-44, 48-50, 54, 56, 59, 63, 65, 69-70, 74, 80, 89, 91, 93, 102, 106, 109, 110, 116-7, 119, 122, 125-6, 128, 131, 133, 136, 141-2, 144-6, 149, 157-8, 160, 161, 164-5, 170-2, 174-7, 195, 213, 216-8, 225-7, 229-31, 233-4
fiilleşme, 19, 21-4, 45, 126, 171
Fincher, D., 66
Ford, H., 180, 196; Fordizm, 197-9
Foucault, M., 19-20, 28, 40, 52, 59, 108-9, 140, 165, 192, 214, 221
Fransız Devrimi, 27, 30, 99, 104, 133, 151, 165, 167, 169, 180, 217, 224
Freud, S., 51-52
Fukuyama, F., 158, 160, 218

Galler Prensi, 14
Gates, B., 196-7
de Gaulle, C., 149
gelecek labirenti, 241
gelecek olan, 23, 26, 46, 120, 143, 156, 159-60, 168, 172, 218, 222, 225, 232, 234, 245
General McChrystal, 112
gereksiz tekrar, 117
gidişat, 49, 174
göçebe, 53, 226
göçmen, 125
göstermelik duruşmalar, 139
Griffin, N., 150-2
Guattari, F., 18, 21, 28, 53-54, 99, 121-2, 134, 140, 149, 158, 174-5, 177, 192, 195, 212, 216-7, 221, 225-6, 234-5
gücül, 13, 17-19, 21-24, 26, 29, 33, 39-41, 44, 48-9, 53-4, 56, 63, 80, 89, 91, 106, 122, 125-7, 141-2, 156-8, 164-5, 167-8, 170-4, 177, 193, 195, 217-8, 22-3, 225-7, 229-31, 233-5, 241; gücül materyalizm, 171, 173; gücül sonsuzluk, 156
gücülleşme, 19, 23, 171, 174, 229
güç istemi, 40, 44, 49-50, 224

Haiti, 89, 93, 94
hakikat, 42-43, 48, 106, 109, 112, 138-9, 174-5, 187, 222, 225, 231
hakikat olay, 175
hakikat usulleri, 174-5, 231
Hardt, M., 28, 94, 122-3, 128, 163, 165-6
hareketsizlik, 54
hayalet, 80, 117-8
Hayat Güzeldir, 141
Hemingway, E., 13
heyula, 87, 90, 94, 105, 117, 193, 203, 217, 230
hınç, 38, 50, 91, 121, 163, 216, 245
Hıristiyanlık, 46, 90, 156, 180
Hikmet, N., 242-4
Hobbes, T., 59-60, 100, 123
Huxley, A., 9, 16, 32, 179-80, 182-7, 189, 191, 193-200

Irak savaşı, 238

içkin aşkınlık, 170, 175-7, 213, 235
içkin değerler, 170
içkin özne, 170, 173, 227
İdeasız/Fikirsiz yaşam, 13, 16-7
ihlal, 20, 40, 52-53, 61, 70, 82, 94, 142, 174, 191, 194, 199, 220
ilahi şiddet, 63, 65, 158
ilk isyan, 51
ilkel sürü, 51
inanç, 13, 17, 43, 46, 61-62, 79, 90,

141, 144, 156, 160-1, 176, 180, 223, 228, 235
insanlık, 29, 56, 91, 111, 115, 117, 147, 158, 177, 194, 232
iplik, 245
İran Devrimi, 19
istisna, 3, 29, 52, 56, 59, 60-63, 73, 86, 102, 105-6, 133, 158, 216
istisna hali, 59, 61
isyan, 4, 15, 17, 23, 25-32, 37-42, 44-5, 47, 49-53, 59-61, 63-64, 67-68, 70, 75, 77-79, 82-83, 85, 87, 89, 91, 93-94, 101, 117-8, 131, 148, 161, 165-7, 171-3, 180, 185, 190, 210, 227, 238, 241-2
işçi sınıfı, 115, 125, 129, 132, 134, 171

kairos, 18, 25, 29, 31, 56-59, 61, 65, 130, 132, 135-6, 140, 144, 156, 166, 178, 222, 240
kamu malı, 196
kanaat etiği, 144
kapitalizm, 27, 104, 122, 126, 142, 148, 171, 197, 205, 209, 211, 213, 215, 226; kapitalist toplum, 93; kapitalist üretim, 204; kapitalizmin yeni ruhu, 197, 210, 215
karanlık özne, 87, 89
kardeşlik, 30, 88, 104, 108-9, 232
karşı-devrim, 15-17, 26, 30, 31-32, 101-4, 117-9, 135-7, 143, 145, 150-3, 155-6, 158-9, 164, 166-8, 172, 215, 237, 239
karşı-fiilleşme, 24-25, 29-30, 45-46, 102, 119, 227, 234
karşı-gücülleşme, 227
karşı-isyan, 26, 29, 51-53, 59, 77, 85, 136, 172, 244
kategorileştirme, 207
kaygı, 30, 68, 70, 75-79, 142, 162
kendiliğindenlik, 137
khora, 18, 241
khronos, 56, 58
kısır döngü, 130, 167
kıyamet, 31, 154-6, 162
Kierkegaard, S., 141, 161
kinizm, 93, 192
kitle, 31, 99, 100, 103, 131, 147-8, 165, 194, 216; kitle hareketi, 147, 165; kitle isyanı, 131; kitle kültürü, 194; kitle siyaseti, 31
komedi, 30-31, 55, 117-20, 138, 145, 159, 209
komik tekrar, 138, 168
komplo, 144
Komünist Manifesto, 116
Komünist Parti, 13
komünizm, 14, 32, 110, 116-7, 123, 142-3, 145, 168, 172-3, 196, 213, 220-1, 226-7, 232-5, 244, 246; komünizm fikri, 172, 213; ontolojik komünizm, 33
konsensüs, 32, 101, 106, 113, 118, 151, 173, 210, 215, 221, 233
Kopernik Hıristiyanlığı, 157
korku, 60, 99, 111, 139, 141, 152-3, 179, 182, 183
köktendincilik, 16, 20, 151, 153-5, 160-1, 179, 190, 194, 238; köktendinci terör, 154, 190
kölelik, 82, 92-94, 124, 167; köle isyanı, 87, 91, 95; köle savaşı, 82
Kötülük ilkesi, 68
kriz, 49, 116, 132
Kubrick, S., 30, 80, 95
kurban, 81, 90, 92, 140-1, 196
kurtuluş, 42, 45-46, 48, 55, 64, 84, 90, 156-7, 168, 176
kurtuluşun Tanrısı, 155-6
kutsal savaş, 159
küçük siyaset, 49
Kültür Devrimi, 31, 147-8, 224

Latour, B., 198, 228-9
Lenin, V. I., 23, 130-4, 138-40, 143, 147, 153, 167; Leninist model, 136-7; Leninist parti, 137-8
Leviathan, 37, 59-60, 86, 159
liberal demokrasi, 31-32, 139, 143, 157-8, 239; liberal demokratik konsensüs, 151
Luhmann, N., 185, 240

Macaulay, C., 103
Mao Zedong, 28, 147-8, 153, 167
Marx, K., 15-16, 30, 55, 75, 82, 93-94, 114-25, 128, 131, 133-5, 144-5, 147, 153, 167-70, 172, 181, 196, 213, 220-2, 230, 232, 235, 239, 245
materyalizm, 111, 173
mazoşizm, 30, 68-9
Melville, H., 37, 42-43, 217
merkeziyetçilik, 137
mesihçilik, 57-58, 61
meşrulaştırma, 105, 206-8, 211, 213-5, 220, 227
meta, 71, 100, 116, 127, 172, 186, 188, 193, 209, 218, 230; meta fetişizmi, 193; metalaşma, 192, 198, 208-9, 211
mevcut değerler, 154, 179, 214
Mısır isyanı, 33, 241
militanlık, 163
mimesis, 209-10
minör, 121
mitik şiddet, 63
Moby Dick, 37, 42
modernlik, 27, 30, 43-44, 55, 94, 104, 108, 136, 140, 145, 157, 164, 191, 196, 238, 240, 245; akışkan modernlik, 196
Mrożek, S., 16
muhafazakâr devrim teorisi, 144
muhafazakâr ütopya, 228
Muselmann, 139
mutlak evrensellik, 161
mutlak hareketsizlik, 54
mutlak hız, 53
mutluluk, 32, 37-38, 56, 180, 194, 196
Mübarek, H. S., 238, 241-2, 244, 246
Müntzer, T., 154, 156, 161-2, 245

Nazizm, 139, 142, 186
Neçayev, S., 99, 135-6, 143-4
negatiflik, 30, 39-40, 123-5, 170-2, 178
Negri, A., 28, 46, 94, 122-3, 128, 163, 165-6, 237, 240
nesnel gerçeklik, 18, 170
Nietzsche, F., 16, 28-29, 38, 40, 42-50, 58, 74, 111, 119, 145, 152-4, 163, 169, 172, 176, 188, 214, 224, 232, 241, 245
nihai amaçlar etiği, 144
nihilizm; aktif nihilizm, 153-4; dinsel nihilizm, 190; faşist nihilizm, 162; nihilizm karşıtlığı, 45, 58, 235; pasif nihilizm, 43-4, 113, 118, 144-5, 157-8, 161, 163, 189; radikal nihilizm, 43-4, 79, 144-5, 154, 162, 190
Nisan Tezleri, 132
Nomad, M., 130

olagelen, 26, 44-45, 47
olay labirenti, 245
olumlama, 20, 33, 41, 44-45, 47-48, 167, 174, 218, 245
ontoloji, 17, 20, 33, 110, 122, 170-1, 175, 177, 215, 227, 233, 234
Oresteia, 77-8
Origen Adamantius, 156
ortaçağ insanı, 147
Ortaçağcılık, 152
ortada görünmeyen neden, 77, 127
ortak kaynaklar, 108
Orwell, G., 182-3, 191

öjenik, 185-6
Ölümcül Tuzak, 105-6, 111
özel mülkiyet, 131, 195-6
özgürleşme, 24, 32, 58, 68, 124, 166, 209, 216-8, 226-7, 229, 231; özgürleşme vaadi, 32
özgürlük, 15, 23, 25, 30, 47, 49-50, 52, 56-57, 83, 91-93, 104, 106-10, 114-5, 136, 149, 155, 158-9, 170-3, 176-7, 179, 181-3, 189, 194-6, 204, 213, 223, 227, 233, 240-1
özne-olmayan, 170, 173

parti-devlet, 147-8
partizan savaşı, 86
plazma, 229
poiesis, 32, 225-7, 230, 232
polis düzeni, 221-2, 210

post-Fordizm, 196, 198-9
potansiyel, 19, 39, 49, 60, 74, 122, 125, 128, 148, 186, 198, 229; potansiyellik, 21, 29, 40, 63, 170, 172, 199, 216
praksis, 32, 195, 221-6, 232
Protestan etiği, 154, 197

Question Time, 150-1

radikal değişim, 14, 28, 179
radikal içkinlik, 177
radikal siyaset, 16, 64, 122, 136-7, 139, 145, 172, 194
Rancière, J., 28, 32, 85, 108, 110, 125, 209-10, 212, 220-1, 225-6, 231, 233-5, 237
reel politik, 165-6
Reform, 154
rehine, 159
revizyon, 16, 29-30, 32, 53, 102, 104, 110, 157, 180, 215, 238
Robespierre, M., 99, 101-2, 154, 167
Rodinson, M., 20
Rousseau, J. J., 100-1, 103, 113-4
ruh, 45-6, 118, 197, 204, 211
Rus Devrimi, 133

sadakat, 29, 30, 45, 58, 74-75, 90, 128, 138, 218, 224
sadizm, 68-70
saf içkinlik, 170, 175
saf siyaset, 27, 30, 65, 70, 74, 125-6, 145, 231
saf şiddet, 63-4, 102, 218
salt/çıplak yaşam, 63-64, 102, 105, 185, 190-1, 203
sanat, 16, 48-49, 174, 180, 224-6, 231-4
sanat eseri, 49, 226
sanatçı, 224
sapkınlık, 40, 156-7, 191, 200
sarhoşluk arzusu, 140
savaş, 31, 53, 60, 83, 86, 101, 105, 112, 117, 121, 132, 152, 154, 158-9, 163
savaş makinesi, 53, 158
Schmitt, C., 31, 60, 62-63, 73, 86, 102, 155-6, 158
seçimler, 31, 150, 152; oy verme, 152
serbest oyun, 232-3
sermaye, 116, 121, 126, 188, 193, 199, 210
sıçrama, 15, 38, 43, 58, 90, 101, 106, 131, 137-8, 176
sıfır düzeyindeki antagonizma, 129
sınıf mücadelesi, 126-7, 143
sınıf temsili, 148
Simmel, G., 176
siyasal devrim, 167
siyasal müdahale, 135
siyasal özneleşme, 164, 231
siyasal şiddet, 162
siyasal teoloji, 31, 60, 157
siyasal yaratıcılık, 147, 167
siyasal kimlik, 72, 91
sloganlar, 134, 149, 212, 241-2, 244-5
"Sloganlar Üzerine", 134
son düşüncesi, 14, 173, 218
son insan, 14, 43, 47
sonsuz talebi, 109
sorumluluk etiği, 144
sömürü, 116, 208, 211, 213
Spartaküs, 9, 30, 80-95, 244
Stalinizm, 31-32, 135-9, 152, 170, 183; Stalinist parti, 138; Stalinist salt tekrar, 138; Stalinist terör, 139; Stalinizm olarak karşı-devrim, 135
statüko, 71, 240
strateji, ve sarhoşluk, 31, 144; stratejik hesaplama, 130, 136, 145; stratejist, 20, 25
Straw, J., 151-2
sürekli değerlendirme, 215

şahsi irade, 100, 113
şebeke, 32, 54, 196, 198-9, 205, 207-8, 210-1, 228-9; şebeke kapitalizmi, 210; şebekeleşme, 180, 197-9, 229
Şeyh Bedreddin, 242-5
şiddet, 29, 60, 62-65, 76, 101-2, 110-3, 143-4, 150, 158, 163, 182, 185, 206
şiddetsizlik, 158, 163

Tahrir, 240-1, 244
Tanrı Krallığı, 56, 156
tarih, 24-25, 27, 55, 59, 80, 99, 103, 118, 120, 138, 158, 160-1, 165, 167, 184, 193; tarihin sonu, 170, 173
tarihselcilik, 55, 103
Taubes, J., 31, 56, 155-7, 160-2, 245
Taylorizm, 197
tekillik, 18, 20-22, 24, 26, 29-30, 33, 46, 50, 64, 71-72, 109, 120, 125, 133, 159, 166-7, 171-2, 177-8, 217, 222, 225, 227, 230-1, 240, 244
tekrarın zorunluluğu, 119
temel antagonizma, 121, 127, 143, 172-3
tepkisel, 41, 46, 50, 79, 89, 91
teröre karşı savaş, 31, 153, 159
terörizm, 31, 162-3
(t)erörler komedyası, 31, 138, 159
Thermidor dönemi, 104
toplum sözleşmesi, 123
toplumsal deney, 15, 17
toplumsal devrim, 119
toplumsal düzen, 60, 65, 78, 124, 135, 210, 217, 226
toplum İdeası, 24
toplumsal gerçeklik, 117, 192-3
toplumsal özgürleşme, 231
toplumsal-simgesel düzen, 123
totalitarizm, 148, 182-3, 193-5
trajedi, 30, 55, 117-20
translatio imperii, 156
turistik bölgeler, 184
tüketim, 105, 181; tüketim özgürlüğü, 107
uyuşmazlık, 17, 173, 210, 215, 221, 225, 231, 233; uyuşmazlığa dayalı toplum, 17
uzlaşma, 118, 199

üniversite Marksizmi, 228, 230
üretken tekrar, 117
üstben, 30, 67-68, 70, 75-79, 139, 141
üstinsan, 45, 49
ütopyacılık, 130

Weber, M., 144-5, 154, 197, 213

yabancılaşma, 37, 43, 73, 115-7, 119, 155, 171, 179, 194, 213, 230
Yahudi soykırımı, 142, 150-1, 153, 185
yangın, 99, 144
yanılsama, 48, 116, 149, 192, 210
yaradılışın Tanrısı, 155
yaratıcılık, 15, 116, 147, 167, 196-7, 205, 212, 225, 232
yarılma, 72, 91, 152, 166
yeni ruh, 205, 207
yeniden değerlendirme, 49
yer değiştirme, 127-8, 206-7, 211, 214
yerinden etme, 14, 22, 27, 31, 62, 122, 132-3, 149, 211
yersiz yurtsuzlaşma, 54, 121, 234
yönetimsellik, 108-9, 154, 215-6, 230
zamansallık, 23, 26, 29, 46, 55, 57, 82, 120, 130, 132, 157, 165, 167, 186, 189, 211, 240

Zerdüşt, 15, 46, 188
Žižek, S., 14, 17, 25, 28, 31, 65, 68-70, 74-76, 85, 90, 94, 101-2, 108, 111-2, 116, 123-4, 126-9, 132-4, 136-9, 141, 143, 146-7, 154, 161, 165-6, 168, 175-6, 186, 191-3, 195, 216-8, 221, 223-3, 228, 230, 237, 240-2

Bülent Diken

İsyan, Devrim, Eleştiri

Bir zamanlar siyasetin ve eleştirel düşüncenin en önemli kavramı olan "devrim" artık hükmünü yitirmiş gibi görünüyor. Radikal değişimi tahayyül bile edemeyen "tek boyutlu" bir toplum bizimkisi. Halbuki toplumsal yaşamın gerçek anlamda eleştiri ve değişimin nesnesi olabilmesi için insanlar farklı bir toplum imkânı hayal edebilmelidir. En basit anlamıyla özgürlük, var olan ile mümkün olan arasındaki bağla deneyler yapmak değil midir?

Diğer taraftan, paradoksal bir biçimde, bugün herkes düzenli olarak radikal değişim buyruğuna tabi. Radikal dönüşümlere uyum sağlamak, yaşam stratejilerini piyasanın esnek taleplerine göre ayarlamak gerektiği fikrini kanıksamış durumdayız. Bu bakımdan, radikal değişim veya devrim fikri istisnai koşullara atıfta bulunmuyor artık, normalleşip gündelik yaşamın bir parçası haline gelmiş durumda. Devrimin böylesine sıradanlaştırılmasına olanak sağlayan yasağı, bugünün hâkim ideolojisinin tek ve en önemli buyruğunu Badiou şu iki kelimeyle özetliyor: Fikirsiz yaşa!

Bülent Diken'in kitabı birbiriyle ilişkili üç fikre, isyan, devrim ve eleştiriye inancı devam ettirmeye yönelik bir deneme. Kafeinsiz gerçeklik çağında bu fikirlerin ne anlama gelebileceğini soruyor.

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-894-1

9 789753 428941

Metis Yayınları
www.metiskitap.com