Nihilizm

Bülent Diken



İngilizce'den Çeviren: Aylin Onacak

Ayrıntı

BÜLENT DİKEN

Lancaster Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Toplumsal teori, sosyal felsefe, terörizm, sinema, kentlilik ve göç konularında araştırmalar yürütmektedir. *Strangers, Ambivalence and Social Theory* (Ashgate, 1998) adında yayımlanmış bir kitabı bulunmaktadır. Ayrıca, *The Culture of Exception* (Routledge, 2005) ve *Sociology through the Projector* (Routledge, 2007) adlı kitapların eş-yazarıdır. Basım aşamasında olan *Revolt, Revolution, Critique – The paradox of the Society* adlı kitabı 2012 yılında Routledge'tan çıkacaktır.

Ayrıntı: 590
İnceleme Dizisi: 233

Nihilizm
Bülent Diken

Kitabın Özgün Adı
Nihilism

İngilizce'den Çeviren
Aylin Onacak

Yayıma Hazırlayan
Gökçe Çiçek Çetin

© 2009 Bülent Diken
Bu kitap, Routledge,
a member of the Taylor & Francis Group
tarafından basılan İngilizce orijinalinden
çevrilmiştir.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Resmi
İklimler filminden bir kare.
Nuri Bilge Ceylan'ın arşivinden.

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım *2011*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-605-7
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Bülent Diken

Nihilizm



İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* KADINLIK TAHAKKÜMÜ VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* İDEOLOJİ/*T. Eagleton* DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* AMERİKA/*J. Baudrillard* POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ERKEK AKIL/*G. Lloyd* BARBARLIK/*M. Henry* KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* GÜLME/*H. Bergson* ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coflar* AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* VATAN AŞKI/*M. Viroli* KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* DOKUNMA/*G. Josipovici* İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M.Walzer* 21.YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* SİYAH 'AN'LAR I–II/*J. Baudrillard* MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestroviç* EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* İMAJ/*K. Robins* MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* KREŞTEKİ YABANİ/*A. Phillips* ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ATEİZM/*R. Le Poidevin* AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloflinov* MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* PİYASA/*J. O'Neill* ANNE: MELEK Mİ, YOŞMA MI?/*E. V.Welldon* KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tök* AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* HACKER ETİĞİ/*P.Himanen* KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* SAYGI/*R. Sennett* KURBANSAL SUNU/*M. Bafflaran* FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild* İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler* ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Mattelart* GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*I. Chambers* ATEŞ VE SÖZ/*G.M. Ramírez* MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/*E.J. Hobsbaum* HOMO LUDENS/*J. Huizinga* MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/*S. Neiman* ÖLÜM VE ZAMAN/*E. Lévinas* GÖRÜNÜR DÜNYANIN EŞİĞİ/*K. Silverman* BAKUNIN'DEN LACAN'A/*S. Newman* ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/*J. Le Goff* HAYAL KIRIKLIĞI/*Ian Craib* HAKİKAT VE HAKİKATLİLİK/*B. Williams* RUHUN YENİ HASTALIKLARI/*J. Kristeva* ŞİRKET/*J. Bakan* ALTKÜLTÜR/*C. Jenks* BİR AİLE CİNAYETİ/*M. Foucault* YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ/*Richard Sennett* DİNİN GELECEĞİ/*Santiago Zabala* ZANAATKÂR/*Richard Sennett* MELEZLİĞE ÖVGÜ/*Michel Bourse* SERMAYE VE DİL/*Christian Marazzi* SAVAŞ OYUNLARI/*Roger Stahl*

İçindekiler

Teşekkür 8
Giriş: Kuru Gürültü 9

Birinci Bölüm
Tekinsiz Konuk

İLK İNSAN 30
SON İNSAN 38
ON İKİNCİ İNSAN 43
ÜSTİNSAN 46

Birinci Arasöz
Nihilizmin *İklimler*i

YAZ 56
SONBAHAR 61
KIŞ 68
BAHAR 70

İkinci Bölüm
Nihilizm ve "Toplumsal"

KAPİTALİZM, POST-POLİTİKA VE TERÖR 79
ÜÇ TOPLUMSAL OLUŞUM, ÜÇ DUYGULANIM 80
DÖRDÜNCÜ DUYGULANIM VE İMKÂNSIZ BİR OLUŞUM..... 85
KAPİTALİZM VE NİHİLİZM..... 92
POST-POLİTİKAYA KARŞI TERÖR.....101
BİYO-POLİTİKA VE TERÖR (E KARŞI SAVAŞ).....109

İkinci Arasöz
Houellebecq'in Kin Karnavalı

GENELLEŞEN DEĞİŞ TOKUŞ 121
CİNSEL SERMAYE 125
HINÇ'TAN KİN'E – TOPLUMSAL TOPOLOJİ OLARAK ATEŞ 131
KARNAVALESK – VE ACI 136
ÖFKE Mİ KİN Mİ?.....139

Üçüncü Bölüm
Agonistik Kent

TUTKULU KENT 147
AGONİSTİK SAYGI 152
OLAY POLİTİKALARI 157
"YAPMAMAYI TERCİH EDERİM".....164
GELECEK OLAN DEMOKRASİ.....169

Sonsöz: Eşek Merasimi.....179
Kaynakça.....193
Dizin.....205

Babam Ertan Diken'e…

Teşekkür

İnsan olarak da düşünür olarak da tanıdığım en esin verici kişi olan Zygmunt Bauman'la yaptığımız sohbetlere çok şey borçluyum. Kitabın ilk taslağını okuyup ufuk açıcı yorumlarda bulunan Niels Albertsen'e de aynı şekilde minnettarım. Her şey bir yana, "Niels ile birlikte düşünmek" büyük zevkti. İkinci taslağı okuyup zekice gözlemler yapan güvenilir meslektaşım Carsten Bagge Laustsen'e çok teşekkür ederim. Alison Armstrong'a, Dostoyevski, Çehov ve ilişkili konulardaki uzun sohbetler için teşekkür ederim. Sohbetlerimizi şimdiden özledim. Ve John Urry, Mick Dillon, Meltem Ahıska, Jorgen-Ole Brenholdt, Graham Smith, Mark Lacy, Floris Tomasini, Scott Wilson, Steven Turner, Steven Graham, Ayşe Çağlar, Michael Haldrup, Nayanika Mookherjee, Civan Gürel, Monica Degen, Sermin Sever, Mahmut Eşitmez, Olcay Canbulat, İhsan Erdoğan, Burak Güray, Simone Britto, Besim Sağırkaya, Ebru Thwaites, Özge Yaka, Ali Rıza Taşkale ve Joe Rigby'ye çok teşekkürler: Kitabın çeşitli aşamalarında getirdikleri derinlikli yorumlarının büyük faydasını gördüm.

Evet, düşünmek, arkadaşlıktır.

Kitabın bazı kısımları daha önce *Journal for Cultural Research* 11(1), s. 57-74'te yayımlanmıştır. Söz konusu makaleden bazı parçaların bu kitapta kullanılmasına izin verdikleri için teşekkür ederim.

Bülent Diken
Lancaster, Haziran 2008

Giriş

Kuru Gürültü

> Tekrar ediyorum, bu kadar çok şey isteme, "en iyi ve güzel"i bekleme benden; o zaman barış ve uyum içinde yaşayacağız, göreceksin.
>
> (Dostoyevski, 2004, s. 647)

Karamazov Kardeşler'in sonuna doğru şeytan işte böyle der, modern çağda "en iyi ve güzel"in yüceltilmesinin gülünçlüğünü ilan edip, ılımlılık talep ederek. Kötülüğün dilini artık konuşmayan, sıradan, normalleşmiş bir şeytandır bu; içinde kötülük olmayan bir şeytandır. Bu paradoksal, vasat şeytan, XIX. yüzyılın gelecek kâbusunun başaktörüydü. Bu geleceğin edilginlikten, "yaşama hissini köreltmekten, mekanik etkinlikten, mütevazı hazlardan…" yana olacağı düşünülüyordu (Nietzsche, 1996, s. 114). Şimdi filmi iki asır ileri saralım: Acaba biz de mi aynı kâbusu yaşıyoruz? Aslında, bizim toplumumuz ılımlılığı çok daha açık bir emir haline getirdi. "Kötücül vasıflarından arındırılmış

ürünler"e gösterdiğimiz saplantılı ilginin nedeni de bu: "kafeinsiz kahve, yağsız krema, alkolsüz bira…" (Žižek, 2002, s. 10) "Gen susturma" teknolojisinde yaşanan son atılımı da unutmayalım: göz yaşartmayan soğan. Yeni Zelanda Tohum ve Gıda Araştırma Enstitüsü'nün altı yıllık zorlu bir çalışma sonucunda geliştirdiği bu soğan sayesinde artık soğan doğrarken ağlamayacağız! Enstitü yöneticilerinden bir bilim insanının ifadesiyle, "sert, keskin aromalar yerine hoş, tatlı aromalar olacak" (aktaran McMahon, 2008). Belki hamama gidip terlemeyeceğimiz, yumurta kırmadan omlet yapacağımız günler de gelecek!

> Ve listeyi şöyle uzatabiliriz: Peki ya sanal seks, yani sekssiz seks; Colin Powel'ın kayıpsız (tabii bizim taraftan kayıpsız) savaş öğretisi, yani savaşsız savaş; uzman yönetiminin sanatı şeklinde yeniden tanımlanan politika, yani politikasız politika; Öteki'liğinden mahrum bırakılmış Öteki'nin (muhteşem danslar edip, ekolojik açıdan sağlıklı, holistik bir gerçeklik yaklaşımı sergileyen ama karısını dövdüğünden hiç söz edilmeyen… idealleştirilmiş Öteki) yaşadığı günümüzün hoşgörülü liberal çokkültürcülüğü. Nasıl? (Žižek, 2002, s. 10-11)

Antagonizma, çatışma ve mücadele "genlerinin susturulmuş" olduğu "kafeinsiz" gerçeklik çağında radikal düşünce bile "kötücül"lüğünü kaybetme riski altında. Zalimliğe yer vermeyen post-yapısalcılık ya da devrimsiz Marksizm, günümüz üniversitelerinde istisna olmaktan çıkıp normalin parçaları haline geldi. Ne de olsa toplumsal ve kültürel yer değiştirme genellikle iktidarın eleştiriyi kendine uydurup yatıştırmasına dayanıyor. Ve eleştirel güçler, paradoksal olarak, kafeinsizleştirilme, yani etkisizleştirilme ya da işlevsizleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor (bkz. Boltanski ve Chiapello, 2005).

O halde soru şudur: Bu noktaya nasıl geldik? Kötülük barındırmayan şeytanın nesi kötü? Ve en önemlisi, "Ilımlı ol!" emriyle karşılaşınca ne yapmak gerekir, çare nedir? Sağduyu muhtemelen kafeinsiz kahvenin normal kahveden, edilginliğin antagonizmadan daha "sağlıklı" olduğunu söyleyecek, acı çekmemeyi acıya tercih edecektir. Fakat "sorunun içindeki yanıta… başka bir yanıttan sorularla karşılık vermek gerek" (Deluze ve Guattari, 1987, s. 110). Elinizdeki kitap, sağduyuya uzaklığından dolayı belki de tarihin en yanlış anlaşılmış kavramı olan nihilizmi kullanarak yapıyor bunu.

Kökenine bakıldığında nihilizm sözcüğü acıyı, çatışmayı ve antagonizmayı kabul edememe halini anlatır. Acısız bir yaşam arayışı, dünyayı olduğu gibi kabul etmemekle aynı kapıya çıkar çünkü acı, çatışma ve antagonizma yaşamın birer parçasıdır. Yani köken olarak nihilizm acı, çatışma ve antagonizmanın artık var olmadığı yanılsamalı bir dünya, aşkın bir cennet icadıdır. İşte bu yüzden Nietzsche üç tektanrılı dinin, yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın "nihilistik dinler" olduğunu söylemiştir (Nietzsche, 1967, s. 95). *Bu* hayatı, *bu* dünyayı, tanrısal, "hakiki" bir dünyayla yan yana koyarak inkâr eden bir nihilizm, söz konusu yanılsamaları akıl, hakikat, üstün değerler vs olarak haklı göstermeye çalışır. Bu bakımdan nihilizm bir "yanılsama felsefesi"dir (Hass, 1982, s. 16). Ancak burada önemli bir nokta var: Tektanrılı dinlerle göbekbağı olsa da nihilizm tektanrılı dinlere indirgenemez. Örneğin, nihilizm, modernite ya da sekülerleşmeyle kaybolmaz; dini inancın sonu, otomatik olarak nihilizmin de sonu olmaz. Nihayetinde, kiliseyi hor görüp, kaçışçılığını, "zehrini sevmek" mümkündür (Nietzsche, 1996, s. 22). Bu bakımdan:

> Nihilizm birilerinin savunduğu herhangi bir görüş ya da doktrin değil, tarihsel bir akımdır. Batı halklarının yazgısının belirlenmesinde pek göze çarpmadan süregiden temel bir olay nasıl etkilerse, nihilizm de öyle etkiler tarihi. Şu halde nihilizm sıradan bir tarihsel fenomen de değildir… Nihilizm, özü düşünüldüğünde, daha ziyade, Batı tarihinin temel hareketidir (Heidegger, 1977, s. 62).

Moderniteyle, yani "Tanrı'nın ölümü"yle birlikte, başlangıçta dinsel olan nihilizm, biri "radikal" diğeri "edilgin" nihilizm olmak üzere ikiye ayrılır. Radikal nihilizm *bu* dünyanın olumsuzlanmasını mantıksal uç noktasına, gerçek dünyanın yok edilmesine götürerek aşkınlıkta ısrar eder; edilgin nihilizm ise gerçek dünyadan hoşnuttur fakat "kötücül" niteliklerini, yani tutkuları ve değerleri istemez. Bir yanda bir dünya bulamayan değerler, diğer yanda ise değerlerin bulunmadığı bir dünya vardır. İşte bu yüzden iki nihilizm arasında, hiçlik istenciyle istencin yok-oluşu arasında tuhaf bir simetri bulunur. Ve yine bu yüzden, ılımlılık emri asla yalnız değildir; çağdaş durumumuzun bir parçasıdır: Kültürümüzde edilgin nihilizmin "kafeinsiz" gerçekliğine "bir gerçek tutkusu", bir tutku ve heyecan açlığı eşlik eder (bkz. Ba-

diou, 2007). "Ilımlı ol!" buyruğu bir başkasıyla, heyecan duyma, yaşamı olabildiğince coşkuyla hissetme arzusuyla, el ele gider; "yatıştırıcı" "uyarıcı"ya katılır (Zupančič, 2003, s. 66-67). Hedonistik edilginlik ile aşırı tutkular arasında bir salınım; birbirlerini aynı toplumsal uzamda yan yana koyan, aynı anda hem bağlantılı hem kopuk, paradoksal olarak diyalektik olmayan bir "ayrıştırıcı sentez"de –kutupları karşılıklı olarak birbirini dışlayan ama bir yandan da birbirini önvarsayan bir sentezde– birleşen iki karşıt eğilim birbirini besler ve aynı sınıflandırma şeması içinde hapseder; yani birbirlerini tam da bir ilişkisizlik ediminde "ilişki"lendirerek "ilişkisizlik"i çok daha derin bir ilişkiye dönüştürür (bkz. Deleuze ve Guattari, 1983, s. 75-83; Badiou, 2000, s. 22). Dostoyevski'nin anlamlı bir biçimde böyle bir ayrıştırıcı sentez içine konumlandırılmış ılımlı, sıradan şeytanı insana özellikle daha bir rahatsız edici, hatta daha aşağılayıcı gelir:

> Aslında kızıyorsun bana, kor kızıl alevler içinde, "gök gürler ve şimşekler çakarken" yanıp kavrulmuş kanatlarla değil de böylesine sade bir şekilde çıktım karşına diye. Kendini aşağılanmış hissediyorsun; önce estetik duyguların, sonra da gururun inciniyor. "Nasıl olur da böyle büyük bir adama böyle sıradan bir şeytan gelir?" diyorsun (Dostoyevski, 2004, s. 678).

Şeytanın aşağılayıcı bir ironiyle "büyük adam" dediği, gerçek şeytana hasret kalmış bir XIX. yüzyıl radikal nihilisti olan İvan'dır. İvan, hor gördüğü toplumdan kurtulmak ister fakat ne yapacağını bilemez; şiddetli yadsıma ve etkisiz edimler dışında bir şey gelmez elinden. Ama emin olduğu bir şey vardır: Modern toplumun sunduğu sakinleştirici, edilgin varoluş yerine hiçliği ister o. Boşluğa, "hiç"e dokunmak, bir gerçeklik vaadine dönüşür. Yıkım, yaşamın kıyısında bir deneyimdir. Bu özellikleriyle İvan gelecekteki "radikal tutunamayan"ın bir prototipi olmuştur:

> Gazeteler her hafta bir yığın öykü boca eder üzerine: İki çocuk babası adam önce karısını, çocuklarını, sonra kendini öldürdü. Akıl alır gibi değil! Üçüncü sayfada bir başlık: Bir Aile Trajedisi. Ya da ondan para isteyen ev sahibini rehin alıp bir anda kendini evine kapatan adam. Sonunda polis olay yerine geldiğinde etrafa ateş etmeye başlar. O zaman "cinnet getirdi" denir; "cinnet getirmek", İngilizce'si Malezya'dan ödünç alınmış

> bir sözcük. Kurşun yağmuru altında yere yığılmadan önce bir polisi öldürür. Bu patlamayı ne tetikledi bilinmez. Belki karısının dırdırı, komşunun gürültüsü, bardaki bir tartışma ya da bankanın, kredi talebini reddetmesi (Enzensberger, 2005, s. 5).

Tüm bu örneklerin duygulanım düzeyindeki ortak noktası, kindarlık, başkasına zarar vermek için kendini de incitmeye hazır olmaktır. Girard'ın (1986) tarif ettiği ilksel sahnede toplum, mimetik arzusu, kıskançlığı ve egoizmi sonucunda bir günah keçisi bulup kurban eden linç güruhu temeli üzerine kurulmuştur. Kin söz konusu olduğunda ise, mimetik arzunun "toplum"u kurmak yerine yıktığı karşıt bir durumla karşılaşırız. Burada sadece günah keçisi değil, herkes yıkım tehdidi altındadır. Yani çağdaş toplum bir yandan sistematik olarak "tutunamayanlar" yaratırken bir yandan da bu durumu bir kader olarak, kişinin kendi hatası olarak resmeder. Peki ya tutunamayanın kendisi bunu kaderi olarak kabullenmezse; *hınç*ını radikalleştirerek kinle girişilen eylemlere yönelirse? Böyle "radikal bir tutunamayan" bu benim hatam deyip kaderine boyun eğmekle güçsüzlüğünden başkalarını sorumlu tutma arasındaki o imkânsız arada-kalmışlıktan çıkmanın bir yolunu bulamaz; "bu açmazdan çıkmanın tek yolu, yıkımın ve öz-yıkımın, kendine ve dışarı yönelik saldırganlığın fitilini ateşlemektir" (Enzensberger, 2005, s. 10). Öz-yıkımla yıkımın birleştiği nokta, radikal tutunamayanın başkaları ve kendi üzerinde bir güce sahip olduğu duygusuna en çok yaklaşabildiği noktadır.

Politik, toplumsal ve mekânsal açıdan hep önemli olmuş ve olmaya da devam eden kin, toplumsal analizde şaşırtıcı şekilde ihmal edilmiş bir konudur. İleride savunacağım gibi, kinle girişilen eylemlerin radikal nihilizmiyle çağdaş post-politik toplumun edilgin nihilizmi iç içedir. Konsensüs siyasetinde antagonizmanın önü kesildiğinde kin genellikle tek "siyasi" (re)aksiyon haline gelir ve dolayısıyla simgesel bir değiş tokuş biçimi olarak siyasi (re)aksiyon ise siyasi iktidarsızlık ile edilginlikten alınan keyfi –giderek artan biçimde politikanın post-politikaya ve biyo-politikaya, "toplumsal"ın da simulakra dönüşümüyle yakından ilgili olan bu iki deneyimi– birleştirerek bir "gösteri toplumu"na dönüştürür.

O halde anti-nihilizm nasıl mümkün olur? Bu noktada, nihilizmle anti-nihilizm arasındaki bir antagonizmanın farklı değerler arasın-

daki antagonizma olmadığını gözden kaçırmamak hayati önem taşıyor. Nietzsche'nin de gösterdiği gibi aslında buradaki sorun, pratik bir sorundur: Değerler üretilirken temel alınan ilke nedir? Aslında anti-nihilizm mevcut değerlerin "yeniden değerlendirilmesi" ya da "karşılıklı değerlendirilmesi"yle ilgilidir. Anti-nihilizm ancak egemen değerleri yıkıp yenilerini yaratarak doğabilir; ama bunu dinsel, edilgin ya da radikal nihilizme sarılmadan yapmalıdır. Önemli bir nokta, bu "yapıbozum"un şiddeti, yani mevcut nihilist dogmaların *yok* edilmesini içermesidir. Diğer bir deyişle, anti-nihilizmin kendisi de bir anlamda nihilistik olmak zorundadır: Nihilistik "putlar"ı yıkmak için "çekiç" gerekir. Her türlü yaratıcılık, öyle ya da böyle, yıkım gerektirir. İşte bu yüzden Nietzsche anti-nihilizmi aynı zamanda "kusursuz nihilizm" olarak değerlendirir. Anti-nihilizm, paradoksal olarak, içkin değerler, yeni bir yaşam şekli üretmek için kendi kendine sırt çeviren, kendi kendini yıkan ve alt eden bir nihilizmdir. Eğer düşünce kendi çağının sorunlarına pratik bir yanıt olarak doğuyorsa, anti-nihilizm de nihilizm kavramının pragmatik boyutudur; kendi çağıyla bağlantı kurma yoludur (bkz. Deleuze ve Guattari, 1994, s. 99). O halde, nihilizmin birden fazla anlama sahip, müphem bir kavram olduğunu en başından vurgulamak gerekir. Bir yönüyle nihilizm yaratıcı yıkım vaadidir. Diğer yönüyle ise bunun tam tersine hizmet edebilir; topyekûn yıkıma yönelip yaratıcılık kavramının kendisini de yok edebilir. Nihilizmin bu ikisi-bir-arada doğası onu bir anlamda "iyinin ve kötünün ötesi"ne taşır. Klasik Yunan'daki *pharmakon* gibi nihilizm de aynı anda hem zehir hem ilaçtır; en iyiyi de en kötüyü de yapabilir (bkz. Girard, 1977, s. 100, 303). Ve ileride savunacağım gibi, sahip olduğu bu paradoksal, çelişkili karakter, nihilizm kavramının zaafı değil, gücüdür; nihilizmin, dünyayı deneyimleme şekilleriyle ilgili bin bir türlü imada ve kışkırtmada bulunmasını olası kılan, bu karakteridir. Sonuçta kavramlar "sistematik" temsil ve değişmez tarifler için değil, olumsal koşullarda yeni olasılıklar ve bağlantılar düşünebilmek için kullanılan araçlardır (bkz. Deleuze ve Guattari, 1994, s. 28). Demek ki önemli olan, miras alınan kavramları verimli bir şekilde "dramatize" etmektir. Bu kitabın amaçlarından biri de, demek oluyor ki, nihilizm kavramını kendi çağımızda yeniden etkinleştirmektir. Ama burada bahis konusu olan sorun sadece iletişim,

örneğin bir kavram ve toplumsal gerçek olarak nihilizmin "eleştirel" bir tartışması, değildir:

> Eleştirmek, bir kavramın yeni bir ortama itildiğinde yittiğini, bileşenlerini yitirdiğini ya da onu dönüştüren yeni bileşenler kazandığını saptamaktır sadece. Ne var ki, yaratmaksızın eleştirenler, yiten kavramı savunmakla yetinen ve yaşama dönmesi için gereken gücü ona veremeyenler, felsefenin mezar kazıcılarıdır. Tüm bu tartışmacıların, bu iletişimcilerin esin kaynağı *hınç*tır. Birbirlerine karşı içi boş genellemeler kullanarak yalnızca kendilerinden söz ederler. Felsefe tartışmalardan dehşet duyar; hep yapacak başka bir işi vardır. Tartışmayı dayanılmaz bulmasının nedeni kendinden çok emin olması değildir. Aksine, onu daha başka, daha ıssız yollara düşüren şey, kendi belirsizlikleridir (Deleuze ve Guattari, 1994, s. 28-29).

Dolayısıyla bu kitap nihilizmin çağdaş toplumla ilişkisini ayrıntılı bir biçimde işleyerek onun sosyo-politik anlamını ortaya koymayı amaçlıyor. Nihilizmin bir toplumsal oluşum ve yıkım unsuru olarak nasıl işlev gördüğünü ele alıp, bu yakın ilişkinin ontolojik, epistemolojik ve eleştirel içerimlerini açıklıyor. Günümüzde nihilizm (ve kinizm, terör, zalimlik, kin gibi ilişkili duygulanımlar) "toplumsal" ile ilgili olarak çok önemli bir rol oynamayı sürdürüyor ve bunu genellikle verili düzenini olumsuzlayıp, onun pozitif olasılık koşullarını olarak hizmet ederek yapıyor. Ama toplumsal teori bu tür nihilist duygulanımları çoğu zaman toplumsal yaşamdaki anomaliler, istisnai durumlar olarak görür. Bu haliyle edilgin ya da yıkıcı duygulanımlar "toplumsal"ı sanki çözülmüş gibi göstermekten başka bir şey yapmaz. Burada önerilen açıklama ise nihilizmin toplumsalı aynı anda hem yıkan hem de oluşturan paradoksal bir mantık sergilediğini göstererek bu nihilizm yorumuna karşı çıkıyor. Paris'in kenar mahallelerinde "protesto etmek" adına kendi cemaatlerine ait mal ve mülkleri ateşe veren aktivistler, hedeflerini vurmak için kendilerini "kurban eden" intihar bombacıları, "demokrasiyi korumak" adına yine demokrasiden (yurttaşlık haklarından) feragat etmeye gönüllü güvenlik politikaları… Hepsinde de başlıca güdü nihilizmdir; hatta, çağdaş toplumda, isteyerek yok olmak (öz-yıkım) bir teknoloji, benliğin bir dispositifi haline gelmiş gibidir. Bu iddiayı savunmak için, ikili bir

yola başvurdum: Bir yandan nihilizm üzerine yazılmış çeşitli eserleri bir araya toplayan kavramsal bir yaklaşım benimseyip, bir yandan da teorik iddiaları açan, daha soyut ve genel teşhisi dramatize eden örneklerden faydalandım.

Benim nihilizm anlayışım, eserleri tutarlı bir anti-nihilizmde yöndeşen Spinoza ve Nietzsche'nin izinden gidiyor. Bu yüzden, Nietzsche'nin de vurguladığı bu yöndeşme üzerine birkaç söz söylemek gerek (Nietzsche, 1959, s. 83-84). Öncelikle, Nietzsche de Spinoza da "özgür irade"yi yadsır. Spinoza'ya göre iradeye "yalnızca zorunlu neden denebilir" (Spinoza, 1993, s. 26, 74). Her şeyin ardında bir neden yattığına göre, iradenin de nedeni vardır. Dolayısıyla, bir şeyin olumsal görünmesinin tek nedeni, o şeyin "öz"ünü, yani ardındaki nedenler ağını bilmememizdir. Nietzsche'ye göre de nedensiz bir neden olarak "irade yoktur" (1967, s. 28, 401-402). "Özgür irade yanılgısı" tektanrılı dinler tarafından, insanlığı, aşkın bir Tanrı'ya karşı "sorumlu" tutmak için "uydurulmuştur" (1969, s. 53). Ama, Nietzsche'ye göre, özgür olmayan bir irade vardır: güç istenci. Bu, özgür bir neden değil, bilinçdışı dürtülerin bir sonucudur. Yani, Spinoza istenci *conatus*, en temel arzu, kendi varlığında sürüp gitme çabası ya da gücü olarak yeniden tanımlarken (*Etika*, 3. bölüm, 8. önerme), Nietzsche güç istencinde dünyanın en üstün içkin ilkesini bulur ve sonra da bunu Tanrı'nın aşkın yargısıyla yan yana koyar. Her iki kavrayışa göre de yaşam kendini dışa vurmayı ve geliştirmeyi amaçlar. Bu, iki düşünürü de, özgürlüğü nedensellikle tanımlamaya yöneltmiştir. Spinoza'ya göre özgürlük sadece zorunluluk anlayışından, yani fenomenlerin ardındaki nedenler ağından doğabilir: *amor fati* ya da *kader sevgisi*. Nietzsche'ye göre ise özgürlük, kader olarak dönen ezel-ebet anlayışıdır.

İkincisi, Spinoza ya da Nietzsche'de "güç" birincil olarak fiziksel kuvvet ya da siyasi hâkimiyet anlamında kullanılmamıştır. Ancak her iki düşünür de egoist olmamanın mümkün görünmediği konusunda hemfikirdir; *conatus*, güç istenci, bir organizmanın yaşam koşullarını geliştirmeye çalışmasını emreder. Dolayısıyla, ilgili karşıtlık egoizm ile özgecilik arasında değil, neşe gibi etkin duygular ile keder gibi edilgin duygular, istenç ile istençsizlik arasındadır.

Üçüncüsü, Spinoza da Nietzsche de dünyanın ahlak ilkelerine göre düzenlenmesini reddeder. Nietzsche nihilizmin kökenlerini tek-

tanrılı dinlerin yaşamı olumsuzlayan, kaçışçı yanılsamalarında bulurken, Spinoza güçsüzlükten kaynaklanan bir duygu olan "keder" ile dinsel nihilizm, yani "batıl inanç" arasında içsel bir ilişki belirler. Batıl inancın kaynağı akıl değil duygulardır. Bu açıdan bakıldığında kökeninde nihilizm keder, korku, umut, kaygı gibi ruh halleriyle ilişkilidir. İşte bu yüzdendir ki "ancak korkunun hükmü altındaki insan batıl inancın kurbanı olur" (Spinoza, 1951, s. 4). Batıl inancın temel mistifikasyonu Tanrı'yı insani özelliklerle, antromorfik bir varlık olarak, edilgin bir doğada olup bitenleri yargılayan, isteyen bir Tanrı olarak hayal etmekte yatar (a.g.y., s. 81). İçindeki her şeyin zaten yaratılmış olduğu bir dünyada yaratıcı olma imkânı bulunmadığına göre, keder kaçınılmazdır.

Dördüncüsü, Spinoza da Nietzsche de teolojik bir nosyon olarak "kötü"yü yadsır. Spinoza'ya göre iyi ve kötü, "hazzı ya da acı duygusunu" ifade etmenin ötesine geçmeyen kifayetsiz fikirlerdir (1993, s. 147). Doğada iyi ya da kötü yoktur. Nietzsche, iyi ile kötü arasındaki ayrımın her zaman değerlerin ters çevrilmesi temelinde, *hınç* temelinde ortaya çıktığında ısrar eder; zayıf olan, ancak ve ancak dışsal bir etmeni "kötü" olarak tarif ederek "iyi" olabilir. Fakat iyi ya da kötünün olmaması hiçbir ayrım yapılamayacağı anlamına gelmez. Doğada iyi ya da kötü yoktur ama her varlık için iyi ve kötü şeyler vardır. Dolayısıyla "iyinin ve kötünün ötesinde" demek, "hayır ve şerrin ötesinde" demek değildir (bkz. Nietzsche, 1996, s. 37). Hem Spinoza'ya hem Nietzsche'ye göre iyi-kötü ayrımı gerçek bir etik farklılığın temelini oluşturur ve bizim de yanlış bir ahlaki karşıtlık yerine bu etik farklılığı koymamız gerekir (Deleuze, 1992, s. 254).

Ve son olarak, Spinoza da Nietzsche de teleolojiyi yadsır: Yaşamın, dünyanın, ne dışsal bir nedeni ne nihai bir ereği vardır. Dolayısıyla, Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa"sı bir hedefe ulaşmak için eylemde bulunmaz; çünkü bu bir şeyi arzuladığı, yani ona sahip olmadığı anlamına gelir (bkz. 1993, s. 34). Keza, Nietzsche'ye göre, doğada düzenli görünen şeyler, kaosun teleolojik olmayan bir oyunudur. "Doğa ya da Kaos"ta ezel-ebet kategoriler, mutlak hakikatler ya da belirli bir zamana ait olmayan olgular bulunamaz ve değişim, daima ileriye giden tek yönlü bir evrime indirgenemez. Örneğin nihilizm, ilerlemeden ziyade bir gerilemeyi gösterir.

Her ne kadar nihilizm kavramının altında Spinoza ve Nietzsche "imzası" bulunsa da, kavram yeni zamanlardan ve mekânlardan geçerken sonu gelmez mutasyonlara uğramış, başka başka fikir insanlarıyla yeni ifadeler kazanmış ve hayatta kalmanın yeni yollarını bulmuştur. Örneğin post-yapısalcı felsefede nihilizm problemine kafa yorulduğu kolaylıkla fark edilir. Bu bağlamda, Deleuze'ün anti-nihilizmi açıkça olumlayan ve virtüel üzerinde duran eserlerini bilhassa ilginç bulduğumu da söylemek isterim. Kısacası, bu kitap Spinoza, Nietzsche ve Deleuze "ile düşünen" toplumsal teorik bir nihilizm incelemesidir. Elbette bu kitabın kendi özgün katkıları da olacaktır. Bu yüzden, kitapta nihilizm kavramını sosyoloji bağlamında "dramatize" ediyorum; ki bu da nihilizmin nispeten gizli kalmış bazı yönlerinin vurgulanmasını gerektiriyor. Bunlardan en önemlisi, farklı nihilizm biçimleri arasındaki ayrıştırıcı sentezdir. İleride ayrıntılı şekilde ele alacağım gibi, çağdaş toplum hem küresel hem yerel olarak, farklı nihilizmler, özellikle de edilgin ve radikal nihilizm, arasındaki çatışmalara gömülmüş bir görünüm sergiliyor. Oysa anti-nihilizm perspektifinden bakıldığında bu çatışmalar, bütün şiddetine rağmen, zorunlu olarak "yanlış antagonizma"dır. Radikal bir fark olarak görülen şeyin ürettiği gerilime rağmen, çatışan taraflar aslında karşılıklı ayrımcı tavırlarının akla getirdiğinden daha fazla ortak noktaya sahiptir. O halde gerçek antagonizmalar neler? Bu soru ve ima ettiği yer değiştirmeler, bu kitabın merkezinde yer alıyor.

Kitabın ilk bölümü, bu sorunun yanıtına ulaşmak için önce nihilizmin soy kütüğüne bakıyor. Nihilizmin *hınç*, zalimlik ve çilecilikteki kökenlerine odaklanıyor ve örnek olarak Dostoyevski, Lermontov ve Turgenev'in nihilist anti-kahramanlarını ele alıyor. Kitabın bu ilk bölümünün kuramsal çerçevesini, Nietzsche-Deleuze geleneği çiziyor. Öncelikle, dinsel, radikal ve edilgin olmak üzere üç nihilizm biçimi birbirinden ayırt ediliyor ve sonra bunların arayüzleri ve her birine uygun düşen farklı arzu ve güç ekonomileri ele alınıyor. Çileciliğin paradoksal sonucu, yani Tanrı'nın icadı ile Tanrı'nın ölümü arasındaki bağlantı vurgulanıyor bu bölümde. Daha sonra, radikal nihilizmle edilgin nihilizm arasındaki rahatsız ilişkiden bahsediliyor ve kültürümüzün, örneğin Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sı* gibi en önemli distopya-

* Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Çev. Ümit Tosun, İthaki Yayınları, 2011. (y.h.n.)

larının bile aslında bu ayrıştırıcı sentezle uyum içinde yapılandırılmış olduğu tartışılıyor. Bunun ardından, Birinci Bölüm'de, radikal nihilizmle edilgin nihilizm arasındaki çatışmanın yanlış bir çatışma olduğu çünkü bu ikisinin birbirinin antagonisti olmaktan ziyade tamamlayıcısı olduğu iddia ediliyor ve asıl antagonizmayı, yani nihilizmle antinihilizm arasındaki antagonizmayı tartışmak için, ancak ve ancak, bu üç nihilizm türünden medet ummadan, mevcut değerlerin yapıbozumuna uğratılıp yenilerinin yaratılmasıyla doğabilecek olan dördüncü, paradoksal nihilizme, yani "kusursuz nihilizm"e yöneliniyor.

Birinci Arasöz'ün amacı, kitabın Birinci Bölüm'ünde sunulan temel argümanları çağdaş bir örnekle desteklemek. Bunun için de sinemadan bir örneğe, nihilizmin pençesindeki bir çiftin korkularını ve hüsranlarını dramatize eden bir Türk filmi olan *İklimler*'e odaklanıyor. Filmde erkek karakter değerlerin bulunmadığı bir dünyada yaşayan bir kiniktir. Kadın karakterinse değerleri ve amaçları vardır ama bunlar gerçekleştirilebilir değildir: Bir dünyaya ait olmayan değerler.

Duyumcu hazlar ile ölümcül tutkular arasında gidip gelen çift sonuçta diyalektik olmayan bir sentezde, ayrılıkta birleşir. Bu özelliğiyle *İklimler*, edilgin nihilizm ile radikal nihilizm arasındaki ayrıştırıcı sentezin de güçlü bir dramatizasyonunu sunuyor. Fakat film nihilistik bir dünyanın nihilistik bir tasviri olarak kalıyor ve nihilistik olmayan bir *iklim*le ilgili hiçbir şey söylemiyor. Bu yüzden, kitabın bu bölümü nihilizmi sinema bağlamında ele alan bir tartışmaya yöneliyor ve *İklimler*, Deleuze'ün "zaman imgesi" dediği sinematik imgeler vasıtasıyla irdeleniyor. Anlatı bağlamında açık bir anlamı olmayan bu imgeler, tam da bu nedenle, bütün evrene, virtüele açılan bir kapı vazifesi görür. Fakat zaman imgesi yaratmak kendi içinde bir amaç değildir. Sinema algıdan düşünceye ve düşünceden duygulanıma hareketleri de mümkün kılmalıdır; yoksa hiçbir işe yaramaz. Bir de, imge ve kavramın özdeş hale geldiği ve Deleuze'ün "eylem-düşünce" adını verdiği üçüncü hareket vardır ki sanat bağlamında nihilizm konusunun ele alınışında merkezi öneme sahiptir.

İkinci Bölüm, dört nihilizm biçimi ile farklı tarihsel toplumsal oluşumlar arasındaki bağlantıyı inceleyerek nihilizm kavramını biraz daha "toplumbilim alanında inceleme" girişiminde bulunuyor. Deleuze ve Guattari'nin üç tarihsel oluşuma (ilkel, despot ve kapitalist

toplumlar) denk düşen üç duygulanım (zalimlik, terör ve kinizm) bulunduğu tezini izleyen bu bölüm, nihilizmin bu üç duygulanımla bağlantılarını tartışıyor. Sonra, gerçekte var olamayan ama anlaşılan o ki, toplumsal üretim ve karşı-üretimde daima belirleyici bir öğe olarak kalan radikal şekilde nihilist bir "kin toplumu" anlayışı üzerinden, dördüncü, paradoksal bir toplumsal oluşum ve dördüncü bir duygulanım tanıtılıyor. Nihayetinde her toplumsal oluşum ya da her iktidar ilişkisi, öyle ya da böyle, kendi yok-oluşuyla, kendi sıfır noktasıyla ilişkilidir. Geleneksel olarak, "toplumsal" dediğimiz olgu, somut "bölgeler" ya da yapılar (saf düzen), "ağlar" (melez düzenleme) ve "akışlar" (melez, göçebe düzensizlik) açısından kavramlaştırılmıştır. "Kin toplumu" söz konusu olduğunda ise, içinde her şeyin (iktidar, anlam, öznellik) uç noktalara taşınıp (ölümcül stratejiler, simulakr, intihar, terörizm ve güvenlik politikaları içinde) yittiği dördüncü bir sosyal topoloji (ateş) tasavvur etmek mümkündür. İkinci Bölüm, bu arkaplan çerçevesinde, yüzünü çağdaş topluma dönerek günümüzün kapitalizmine ve post-politikasına uygun düşen edilgin nihilizmi konu alıyor. Bunun ardından, edilgin nihilizmle radikal nihilizm arasındaki ayrıştırıcı sentezin günümüzde kendini kapitalizm/post-politikayla terörizm arasında bir "antagonizma" şeklinde uluslararası bir ölçekte yinelediği tezini ileri sürüyor. Bu bağlamda, eski ve yeni terörizmi ele alıp bunu güvenlik politikalarıyla ilişkilendirerek, 11 Eylül sonrasında siyasetin bir ahlak meselesine dönüştürülmesi karşısında "politikleştirici" bir duruş benimsiyor. Buradaki temel argüman, terör ile teröre karşı savaş arasında mimetik bir ilişki bulunduğu ve aralarındaki bağlantının radikal nihilizmle edilgin nihilizm arasındaki ayrıştırıcı sentezle benzerlikler taşıdığıdır. Ve, aralarında doğrudan bir benzerlik bulunmayan bu düşman kardeşlerin, bu kendisiyle çelişen, çözümsüz ikiliğin varlığında, asıl tehdit bir elmanın iki yarısı gibidir: Siyaseti bütünüyle bir güvenlik meselesine indirgeyerek, ortaya çıkmakta olan denetim toplumunda hızla yeni bir dine dönüşmekte olan terörizm ve güvenlik politikaları.

Nihilizm ve çağdaş toplum konusu İkinci Arasöz'de, Michel Houellebecq'in romanları bağlamında ele alınıyor ve bu argümanlar somutlaştırılıyor. Bu eserlerde en görünür leitmotifler *hınç* ve kindir. Bu, sistematik olarak öz-yıkım istencine ve toplumsallığın yıkımına

evrilen patlayıcı bir karışımdır. Aslında şimdiden Balzac'tan fazla satmış durumda olan Houellebecq romanları, teşhise yönelik toplumsal teori açısından ilginç bir fırsat sunar. Onunki, toptan metalaştırmanın hüküm sürdüğü, yaşam ve sanatın, beden ve imgenin birbiri yerine geçebilir kategoriler olduğu, anlamsız, hüsran dolu, edilgin nihilist bir dünyadır. Örneğin *Platform*'da seks turizmi, edilgin nihilizme getirilen bir pazar çözümü haline gelir (amaç, arzunun bulunmadığı bir haz dünyası yaratmaktır). Bu ılımlı "basit arzular evreni"nde arzunun karşı-üretimi müstehcenlikle sonuçlanır. Keza, Houellebecq'in tüm romanları toplumsallığa ve her türlü bağ kurmaya karşı sürdürülen kin edimleri, radikal nihilizm edimleri içerir. Fakat kapitalizmin kademe kademe din seviyesine yükselişiyle ya da Benjamin'in (1996) sözcükleriyle ifade edersek "din olarak kapitalizm"le zirveye ulaşan kapitalist değiş tokuş buna dahil değildir. Ve böylesine "bütüncül" bir dünyada, imgesel düzeyde bile olsa "dışarıda" kalan her şeyin nefretin hedefi haline gelmesi elbet şaşırtıcı değildir: Houellebecq'in İslamofobisinin kaynağında işte bu ötekilik bulunur. Kurgu çoğu zaman gerçek dünyadan intikam alma biçimini alıyorsa, Houellebecq'in romanı tüm değerlerin, insanların ve yerlerin insafsızca topa tutulduğu uç bir örnektir. Tam da bu yüzden *Platform,* Tayland'daki bir turist kampına düzenlenen terör saldırısıyla sona erer. *The Possibility of an Island*'da ise post-apokaliptik, pro-faşist bir dünyada "türlerin yok oluşuna, zerre kadar üzülmeden" tanık oluruz. Benzer şekilde, *Lanzarote*'de de tam anlamıyla post-volkanik, "yanıp kül olmuş" bir toplumun topolojisi bulunur.

Kitabın Üçüncü Bölüm'ü önceki tartışmaların sonuçlarıyla yüzleşiyor ve nihilistik olmayan bir toplum hayal etmenin mümkün olup olmadığını soruyor. Ama bunun için önce Spinoza ve Nietzsche'ye, daha kesin bir dille söyleyecek olursak, bu iki düşünürün, siyasi kültürü agonizme dayalı olan "kent" anlayışlarına dönüyor. Çoğu zaman estetize edilen Yunan *polis*'ini bu bağlamda ilginç kılan, çatışmayı yaşamın bir parçası, yani ontolojik bir veri olarak kabullenmeye hazır olması ve agonizmi bir kamu yararı olarak olumlamasıdır. Böyle bir kentte, olumsuzluğu olumlamaya dönüştürme, edilgin duyguları agonizme ve tartışmacılığa yüceltme kapasitesi hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda, kendini koruma arzusunu, Spinoza'nın *conatus*'unu egoizmden

ayırmak önemlidir. *Conatus* öz-yıkıma dönüşemeyeceğine göre, bedenler arasındaki yıkıcı bir ilişki ancak ve ancak dışsal bir kaynaktan, toplumdan kaynaklanabilir. Aslında, bu noktada, Le Bon, Canetti ve Spinoza gibi halk yazarları arasında bir paralellik vardır: Halk, bireyin *conatus*'unu ihlal etmesine yol açar. Bununla birlikte, Spinoza'da halk ya da çokluk, müphem bir görüngüdür. Çokluk temelde yaratıcı ve pozitif bir kuvvettir. Ancak burada çok önemli bir nokta var: Böylesine bir müphemlik karşısında, ötekine katışıksız hoşgörü göstermek politik bir zemin tesis etmeye yetmez. Bu açıdan bakıldığında nihilizmin iki eksiğinden biri ötekine saygı, diğeri de düşmanlık besleme yeteneği, antagonizmayla yaşama kapasitesidir. Bu bağlamda, Üçüncü Bölüm, Connolly'nin "agonistik saygı"sını –bu, hoşgörüyü çatışma olasılığıyla birleştirmeyi amaçlayan bir kavramdır– tartışıp, Negri'nin olay politikalarını daha doğrudan bir şekilde olumlayan siyaset felsefesiyle yan yana koyuyor. Connoly, antagonizmaları "agonistik saygı" diline "dönüştürme" eğilimindedir; Negri ise bütün agonizm türlerini tek temel agonizme, aşkınlık ile içkinlik ya da nihilist olumsuzlama ile anti-nihilist olumlama arasındaki agonizme sıkıştırır. Bu kutuplaşmayı verimli bir şekilde ele alabilmek için, kitabın bu bölümü, "olay" kavramını virtüel hale gelme ve aktüel hale gelme süreçleri açısından ve aktüel ile virtüel arasındaki dolayımı vurgulayarak inceliyor. Bölümün sonunda ise, demokrasi ile kent arasındaki ilişki ele alınıyor ve demokrasi bir olay olarak, "gelecek olan demokrasi" olarak değerlendiriliyor.

Sonsöz, radikal toplumsal değişim ve bu bağlamda sözde-karşılıklı değerlendirme riskini inceliyor. Nihilizmin üstesinden gelmek karmaşık bir iştir; anti-nihilist girişimler her zaman yeni putlar, yeni yanılsamalar yaratma tehlikesi taşır. Ama bu yine de yanılsamalardan tamamen yoksun bir dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğu anlamına gelmez. Nietzsche'nin ısrar ettiği gibi, yanılsamalar yaşam için gereklidir. Fakat yanılsamalara, nihilizmin yaptığı gibi hakikat muamelesi yapılmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında değerler, yaşam için, yaşamı yorumlamak için gerekli yanılsamalar ya da kurgulardır. Yanılsama, aktüel gerçekliğe bir meydan okumadır. Yanılsamaların bulunmadığı bir dünya nihayetinde virtüel boyuttan yoksun, hipergerçek bir dünya olur. Bu tartışmanın ardından, bilgi ile hakikat ara-

sındaki ilişkide yanılsama, değer ve virtüel arasındaki bu paralellik vurgulanarak, nihilizmin bir eleştirisinin, hem bilginin karalanmasına hem de hakikatin bilgiye indirgenmesine karşı durduğu savunuluyor. Ve son olarak, kitapta ele alınan dört nihilizm biçiminin, yanılsama konusunda benimsenen dört farklı tutuma yol açtığı ileri sürülüyor.

Birinci Bölüm

Tekinsiz Konuk

> Bilgeler, her çağda, yaşam için aynı hükmü vermiş: *değersizdir*… Sokrates bile ölürken şöyle söylemiş: "Yaşamak... uzun zaman hasta olmak demektir."
>
> (Nietzsche, 1969, s. 29)

Sokrates yaşamı ancak ölünce kurtulacağımız bir hastalık olarak görmüştür. Ama bu iddianın önemi hakikat değeri taşıyıp taşımamasında değildir. Yaşamın bir hastalık olup olmadığını tartışmak, insanın hayattayken yaşama dışarıdan bakabileceğini varsaymayı gerektirir. "Yaşamın değeri üzerine söz söyleyebilmesi için... insanın yaşamın *dışında* bir yerde olması gerekir. Bu da, bu sorunun bizim için yanıtlanması imkânsız bir sorun olduğunu anlamaya yeter" (Nietzsche, 1969, s. 45). İşte bu yüzden Sokrates'in yargısı daha önemli bir başka sorunu açığa çıkarır: Yaşamı olumsuzlama ya da nihilizm sorunu. Sokrates, yaşamla ilgili negatif bir duruş benimseyen uzun soluklu bir düşünce geleneğinin ilk sözcüsü olmuştur. Aklı, hakikat istencini bir silaha, yeni bir *agon*'a dönüştürmüş ve zamanının deka-

dan egemen değerlerini bu silahı kullanarak eleştirmiştir. Ne var ki aklı, yüce bir değer seviyesine yükselterek Grek çağdaşlarının pek agonistik içgüdülerini de zayıflatmıştır (a.g.y., s. 32). Akılcılığı dünyanın yüce ilkesi sayarak, değerlerin yaratıldığı zeminin, yani yaşamın dengesini bozmuştur.

Sokrates'le birlikte akıl, yaşamı dışarıdan bir gözle muhakeme etme aracı haline gelmiştir. Daha sonra, özellikle Platon'la, bu akıl, hakiki, aşkın bir dünya varsaymıştır; bu dünyayla kıyaslandığında mevcut dünyamız çarpık, bozuk bir kopyadan başka bir şey değildir. Bu dünyada simulakrların tuzağına düşmüş olan insanlık daha yüksek bir dünyaya, İdealar dünyasına yükselme olasılığından bihaberdir. Diyalektik akıl, ezel-ebet değerler arzular. İdeali, insanın kendini belli perspektiflerin üstüne yükseltmesi; tutkusu, dünyanın yüzündeki akılcı tutarlılık maskesini düşürmektir. Bu hakikat istenci Nietzsche'ye göre esasında kaçışçı bir istençtir; aklın emirlerine itaat etmeyen ve böylelikle bir güçsüzlüğü –*bu* dünyayla uyumlu yeni değerler yaratılamayacağını– gizleyen bir dünyadan kaçma arzusudur. Böylelikle, Sokrates ve Platon, bir sonun başlangıcına, nihilizmin yaşamın yadsınması olarak doğuşuna işaret etmiştir ve tektanrılı dinler tarafından popülerleştirilen bu süreç bir kitle hareketine dönüşmüştür.

İLK İNSAN

> İnsanlık tarihi, güçsüzün zekâsına hitap etmemiş olsaydı, çok aptalca bir şey olurdu (Nietzsche, 1996, s. 19).

O halde nihilizm aslında dünyayı olduğu gibi kabullenememe, dünyanın amaçtan, birlikten ve anlamdan yoksun olduğu gerçeğine içerleme durumudur. Dünyaya bir anlam vermeye, ona hayali bir bütünlük atfetmeye çalışarak dünyanın anlamsızlığına, kaosuna dayanabilmek için kaçışçı bir çözüm arayışıdır. "Bir tür birlik, bir 'monizm' biçimi: Bu inanç insana kendinden sonsuz üstün olan bir bütünün bağlamı içinde durduğu ve ona bağlı olduğu derin duygusunu verebilir ve insan kendini bir tür tanrı olarak görür" (Nietzsche, 1967, s. 12). Aşkın bir Tanrı'nın, dünyevi yaşamın ötesinde duyular-üstü başka

bir dünyanın, dünyevi yaşama hem bir amaç yükleyen hem de onu "yukarıdan" ve "dışarıdan" belirleyen bir dünyanın icadı, nihilizmin başlangıcı olmuştur (bkz. Heidegger, 1977, s. 64).

Bu nihilizm biçiminin –"olumsuz" ya da "dinsel" nihilizmin– tipik özelliği, yaşamdan üstün bazı değerlerin varlığını ortaya atıp sonra da yaşamı bu "yüksek değerler" adına olumsuzlamasıdır. Bu yüksek değerler diğer tüm değerlerin bir koşuludur: "Eğer ahlaki değer en yüksek değerse, diğer her şeyin, örneğin sanatın değeri, ahlaki amaçlara katkısında yatar" (Reginster, 2006, s. 35; bkz. Nietzsche, 1967, s. 382). Bununla birlikte, mevcut dünya bu yüksek değerlerle bağdaşmadığından, nihilistik dinler bunları gerçekleştirebilmek için aşkın bir otoriteye, bir Tanrı'nın ilahi müdahalesine ihtiyaç duyar. Burada ve şimdi sürdürülmekte olan yaşam değersizleştirilir yahut olumsuzlanır ve geçici bir evreye, daha gerçek bir varoluşa giden bir köprü durumuna indirgenir. İşte bu yüzden dinsel nihilist, yaşamı "düzeltilmesi *gereken* bir hata" olarak ele alır (Nietzsche, 1996, s. 96). Yaşamı bu şekilde değerlendirmenin ne anlama geldiğini anlamak için önce çok önemli iki kavram, *hınç* ve çilecilik üzerinde durmak gerek.

Hınç, bir tür edilginlik ya da kudretsizlik olarak kendini gösterir. Nietzsche'de en temel sosyo-psikolojik farklılaştırma, aktif ve reaktif (ya da edilgin) kuvvetler arasındadır; bunun ardından, aktif güçlerin reaktif güçlere, "soylu"nun "sıradan"a, "güçlü"nün "zayıf"a üstünlüğü gelir. Her insan, içinde aktif ve reaktif güçler taşır ve bu güçler birbiriyle ilişki içindedir. "Aktif tip" söz konusu olduğunda, reaktif güçler aktif güçler tarafından "hareket ettirilir"; yani aktif güçler hüküm sürer. "Edilgin tip" ya da *hınç* insanı söz konusu olduğunda ise reaktif güçler aktif güçlerin hareketinden kaçar; yani reaktif güçler hüküm sürer. Netice itibariyle *hınç* insanı, ilke olarak, eylemde bulunamayan insandır (Deleuze, 1983, s. 111). Ancak bu niceliğe değil, niteliğe dayalı bir ayrım olarak görülmelidir: "Zayıf" ille de en az güçlü olan değildir; Deleuze'ün Spinoza'dan bir anıştırmayla ifade ettiği gibi, "yapabileceği şeyden ayrılmış" olan ya da güç istencini uygulamaya dökemeyendir. Diğer bir deyişle zayıf, başarılı olmamasıyla tanımlanmaz. Aslında başarılı olabilir ve bu her türlü nihilizm tartışmasında hayati öneme sahiptir. Peki bu süreç nasıl işler?

Nietzsche'de bilinç, heyecanlara, onları kaydetmeksizin tepki vermesi anlamında reaktiftir; örneğin yeni uyaranlara tepki verebilmemizi sağlayan, unutma yeteneğidir. Oysa *hınç* söz konusu olduğunda bu süreç engellenmiştir; çünkü bellek yeni heyecanları ikame eder. Aksiyonun yerini reaksiyon alır (a.g.y., s. 112). Diğer bir deyişle *hınç* insanı unutmaz, unutamaz. Eğer insanın düşmanlarını, talihsizliklerini ya da başına gelen kazaları çok ciddiye almaması bir artı-güç işaretiyse, hatırlamak da bir zayıflık işaretidir. *Hınç* insanını tanımlayan işte bu zayıflıktır; "onun *şeyleri hatırlama tekniğidir*" (Nietzsche, 1996, s. 42). *Hınç* insanının bilinci belleğin istilası altındadır; kişi sadece belleğine tepki verir ve hatırlananlar elbette "sadece acı verenlerdir" (Deleuze, 1983, s. 114). *Hınç* insanı eylemde bulunamaz; eylemde bulunmak yerine hisseder. Tepki, hissedilen bir şey haline gelir. Bu eylemde bulunamama durumu bir de unutamama ile birleştiğinde *hınç* insanı "hiçbir şeyi asla sonlandırmaz" (a.g.y., s. 113). Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ı, böyle kabız bir kişiliğin klasik bir tasvirini sunar. Bakın, "hiçbir şeyi unutmayacak" (Dostoyevski, 1992, s. 7) olan Yeraltı Adamı nefret ettiği kişiyle ilişkisini nasıl tarif ediyor:

> Bilardo masasının yanında yolu kapadığımın farkında bile olmadan duruyordum. Geçmek isteyen subay, hiçbir şey söylemeden beni omuzlarımdan kavradığı gibi –hiç haber vermeden, bir açıklama bile yapmadan– durduğum yerden beriye çekti ve hareketinin farkında değilmiş gibi önümden geçti. Dayağı affedebilirdim; fakat bu adamın hiç ehemmiyet vermeden beni yerimden alıp öteye koymasına dehşetli içerledim. […] Aramızdaki kavganın usulüne uygun, edebi bir kavga olması için, kör olayım, neler vermezdim! Halbuki bana bir sinek kadar değer vermediler. Subayın boyu on verşok vardı; halbuki ben ufak tefek, cılız bir adamım ama kavgaya yol açmak elimdeydi. Sesimi çıkarsaydım elbette beni de pencereden fırlatırlardı. Ama vazgeçtim… hiddet içinde çekilmeyi tercih ettim. […] Aslında hiç de korkak değildim ama bir hadiseyle karşılaşınca tabansızlık gösteriyordum…[1]

Yeraltı Adamı'nın paradoksal zayıflığı, kindarlığını bilip, kiniyle hareket edememesinde yatar. İntikamını ertelemiştir. *Hınç*ın doğabilmesinin tek yolu, öfke, nefret, kin, haset gibi güçlü duyguların zihinsel

1. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 53-54.

ya da fiziksel bir zayıflıktan veya korkudan dolayı yüzeye çıkamayıp bastırılmasıdır (Scheler, 1998, s. 31). Ve kişi hakiki eylemden mahrum edildiğinde, intikam hayali yegâne telafi edilmiş olur. Yani, intikam, belirli bir nesneye bağımlı değildir; imgesel ya da simgesel düzeyde kalabilir. *Hınç* insanı gelecekte yapacağı misillemeyi düşler durur; "bir gün daha iyi durumda olacaktır" (Nietzsche, 1996, s. 32). Bekler, bekler ve öfkeyle dolar; bu arada zayıflığı da saldırganlık yerine suç ve sorumlulukları başkalarına yükleme ve bitmez tükenmez ithamlar biçiminde ifadesini bulur (Deleuze, 1983, s. 118). Başkalarını suçlamak *hınç*ın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu genellikle başkalarını takdir edememeye, sevememeye kadar varan, "gizli, kin dolu, kaba ve belki de gereğince tanınmamış bir insanı küçültme içgüdüsü"dür (Nietzsche, 1996, s. 11). Yeraltı Adamı'na göre eylem insanlarının aktif olmasının nedeni de zaten "ahmak ve dar kafalı" olmalardır (Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 19). *Hınç* insanının ulaşamadığı şey, kötü olarak tanımlanır.

Bu yüzdendir ki *hınç*, düşman, karşıt bir dünyaya ihtiyaç duyar; üstelik bu olsa olsa bir "şeytan düşman" olabilir çünkü *hınç* insanı başkalarının eylemlerinden "kâr" eder (bkz. Nietzsche, 1996, s. 24-52; Deleuze, 1983, s. 119). Bu yüzden, Scheler'in düşündüğünün tersine, *equality de jure* ile *equality de facto* arasındaki, bireylerin ya da grupların formel statüsü ile olgusal iktidar arasındaki "uyumsuzluk"un azaltıldığı daha eşitlikçi bir toplumsal yapıda otomatikman daha az *hınç* olacağını farz etmek yanlış olur (Scheler, 1998, s. 33). Buradaki paradoks, böyle ideal bir ortamda *hınç* insanının kendi zayıflık ve başarısızlıkları için suçlayabileceği "şeytan düşman"ından, düşman dünyadan mahrum kalacak olmasıdır. Örneğin tüm işleyişin liyakate dayalı olduğu bir sistemde, Yeraltı Adamı'nın, başarısızlığını olumsal ya da haksız olarak algılaması imkânsız olacaktır (bkz. Žižek, 2008a, s. 76).

Sadece ve sadece dışsal bir etmeni, yani bir başkasını şeytan olarak resmedebildiği sürece *hınç* insanı iyi olabilir; onun için temel formül şudur: "Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim." Bu formül, efendinin söyleminin ters çevrilmesiyle elde edilir: "Ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün." Öte yandan, güçlü olan düşman bir dünyaya, dolayısıyla da ötekini *a priori* şeytan olarak resmetmeye ihtiyaç duymaz (Deleuze, 1983, s. 119). İşte tam da bu ters çevirme nedeniyle *hınç* bir intikam

arzusuna indirgenemez. Burada önemli olan intikam araçlarıdır: Reaktif güçlerin aktif güçlerin eyleminden kaçması, intikama bir araç kazandırır. "Bu, aktif güçlerle reaktif güçler arasındaki ilişkiyi tamamen tersine çeviren bir araçtır; bu yüzden *hınç* her zaman bir isyandır. *Hınç* zayıfın zayıf *olarak* zaferi, kölelerin isyanı ve kölelerin köle olarak zaferidir" (a.g.y., s. 116-117).

Bu süreçte birkaç yanılsama iş başındadır. Birincisi, *hınç* insanı, yapabildiklerinden ayrı tutulabilen bir güç kurgusuna yaslanır. Buradaki yanılsama, örneğin bir avcı kuşun kuzuları avlamaması gibi, bir gücün sonuçlar doğurmaktan, kendini ortaya koymaktan kaçınabileceği yanılsamasıdır. İkincisi, *hınç* insanı, (etkisinden ayrılmış olan) gücü, sözde özgür olan, gücünü göstermeme özgürlüğüne sahip olan bir özneye yansıtır ve bunun sonucunda güç sterilize olur, yani bir öznenin edimiymiş gibi gösterilir. İntikam ve nefret duyguları öznenin bu yanılsamasını sömürür ve "hiçbir inancı, *güçlü olanın zayıf olmayı*, yırtıcı kuşun kuzu olmayı *seçmekte özgür olduğu* inancı kadar şiddetle savunmaz; böylece, avcı kuşu sadece avcı bir kuş olduğu için suçlama hakkını elde eder" (Nietzsche, 1996, s. 30). Diğer bir deyişle, reaktif güçler aktif güçlerden daha büyük bir güç oluşturarak değil, onları yapabileceklerinden ayrı tutarak etkili olur. Ve son olarak, ahlak açısından bakıldığında, *hınç* insanı değerleri ters çevirerek zayıfı üstün gösteren bir ahlak türetir: Kuzu iyidir; çünkü yenir. Güçlerin yansıtıldığı özneler suçu üstlenir. Böylelikle zayıf, "iyi" olduğu için kullanmadığı bir güce sahipmiş gibi de görünebilir (bkz. Deleuze, 1983, s. 122-124). Güçsüzlüğün kendini bu şekilde resmetmesi, zayıfın zayıflığının "gönüllü bir başarı, istenmiş, seçilmiş bir davranış, bir meziyet" gibi görünmesine neden olabilir (Nietzsche, 1996, s. 30). İşte *hınç*ın yaratıcılığı da burada yatar. Bu, aczin "iyilik"e, korkunun "yumuşak başlılık"a, boyun eğmenin "itaat"e tercüme edilmesi anlamında bir yaratıcılıktır (a.g.y., s. 14).

Sözün kısası, reaktif güçler yanlışlama (yapabildiklerinden ayrı tutulan güç), değer düşürme (itham) ve olumsuzlama (değerlerin tersine çevrilmesi) sayesinde üstün görünebilir (Deleuze, 1983, s. 125). Ama madem *hınç* insanı edilgendir, *hınç* nasıl olup da eylemle sonuçlanabilir? Başka bir deyişle, *hınç* insanı bir istence nasıl sahip olabilir? Bu bağlamda, nihilizm tarihinin belli başlı kahramanlarından biri olan rahip figürü büyük önem taşır. Nietzsche'ye göre "soylular" sınıfı

yekpare değildir; birbirine rakip altgruplar içerir. Bu altgrupların en önemlileri "savaşçılar" ve "rahipler"dir. "Rahipler" güçlü "savaşçılar" tarafından yenilmiş ve bir güçsüzlük duygusu geliştirmişlerdir (bkz. Nietzsche, 1996, s. 16-22). Bu güçsüzlük duygusu bastırılıp *hınç*a dönüşürken nefretleri, güce duydukları ihtiras ve intikam duyguları "daha tehlikeli" bir hal almıştır (a.g.y., s. 18). Ama değerlerini gerçekleştirme yönündeki zayıflığının farkına varması rahibi içinde bulunduğu durumla uzlaşmaya yöneltmez; aksine, içindeki güç istencini besler (bkz. Reginster, 2006, s. 253-4). Ve *hınç* insanları ihtiyaç duydukları şeyi, yani reaktif güçleri, halkta bulurlar.

> O [rahip], reaktif güçlerin zaferini güvence altına alır, bu zafere ihtiyaç duyar; ama amacı onlarınkiyle aynı değildir. Onun istenci, güç istencidir; onun güç istenci nihilizmdir. Nihilizmin, yadsımanın gücünün, reaktif güçlere ihtiyaç duyduğu şeklindeki temel önermeyi yeniden keşfederiz; ama bunun tersini de: Reaktif güçleri zafere götüren nihilizmdir, yadsımanın gücüdür (Deleuze, 1983, s. 126).

Eyleme geçemeyen *hınç* insanı, rahipte, rahibin güç istencinde, kendini bu zayıf *hınç* durumundan kurtarabilecek bir araç bulur. Rahip ise, kitlelerin *hınç*ında, mevcut duyusal dünyayı bir başka dünya, hakiki bir dünya uğruna olumsuzlayabilmesini sağlayacak bir araç bulur. Bu anlamda rahip, *hınç* hammaddesine biçim veren ve değerleri tersyüz ederek intikam arzusunun daha da belirginleşmesini sağlayan figürdür (a.g.y.). Rahip şöyle vaaz eder: "Yalnızca sefiller iyidir; yalnız yoksullar, güçsüzler, takatsizler iyidir. Sadece acı çekenler, yoksullar, hastalar, çirkinler dindardır. Yalnızca onlar kutsanmıştır. Kurtuluş yalnız onlar için vardır" (Nietzsche, 1996, s. 19). Bu yüzden, öteki, tanrısal dünya, güçlülerin zayıflar üzerinde güç uygulayamayacağı daha mutlu bir dünya, acıların var olmayacağı, zayıfların yeteneklerine göre şekillendirilmiş bir dünya, bir ütopyadır. Ve her şeyden öte, ölümsüzlük vaat eden bir dünyadır. Âdem'in ya da "ilk insan"ın, ölümsüz ruhuyla doğuşudur.

Tabii, bunun acı verici bir süreç olduğunu söylemeye gerek bile yok. Çilecilik, temelde, acının üretilmesi ve aynı zamanda bu acının suçluluk, korku ve ceza duyguları olarak içselleştirme sürecidir (Nietzsche, 1996, s. 116-119; Deleuze, 1983, s. 129). Çilecilikte acı

çekmek bir (kendini) cezalandırma durumu olarak yaşanır. Rahibin henüz araya girmemiş olduğu zamanlarda, örneğin ilkel toplumlarda, acı aslında sadece dışsal bir anlam taşırdı; başkalarının canını yakıp bunu keyifle seyreden birine haz vermek anlamına gelirdi. Zalimlikle keyif arasındaki temel bağ da buradan gelir. Ceza nosyonu bu bağlantıyı netleştirmede yardımcı olabilir. Nietzsche'de ceza esasen bir telafidir; bir borcu ödemeye benzer. Zarar vereni cezalandırmak, yani ona acı vermek, verilen zararın bir telafisi vazifesi görür. Burada, hasarın bir denginin olduğu, bedelin ıstırapla ödenebileceği varsayılır. Bu açıdan bakıldığında hasar ile acı arasındaki ilişki borçlu ile alacaklı arasındaki sözleşme bağını yansıtır (Nietzsche, 1996, s. 45). Ama telafi doğrudan değildir; olamaz da. Onun yerine "alacaklıya bir tür telafi ve tazminat olarak bir çeşit *haz* verilir; zayıf olan birine hiçbir kaygı taşımadan gücünü uygulayabilmenin hazzı, ihlal hazzı" (a.g.y., s. 46). Bu "ihlal hazzı", zulmü zevk verici, karnavalesk bir etkinlik haline getirir. Festivallerin ayrılmaz bir parçası olması da bundandır. "Zulüm olmadan şenlik olmaz: İnsanlık tarihinin en eski, en uzun dönemi bunu göstermiştir; cezada bile ne çok şenlikli şey vardır!" (a.g.y., s. 48)

Zulüm ötekine acı vermekse şayet, çilecilik de kişinin kendine gönüllü olarak acı vermesidir; "doğrudan kendine yöneltilmiş zulüm"dür (Nietzsche, 1996, s. 118). Diğer bir deyişle, rahibin başardığı şey, zulme içsel bir anlam vermektir. Böylelikle acı artık aktif bir görüş açısından değerlendirilmez ve bir tutku olur; "acıyı duygularla uyuşturma arzusu" haline gelir (a.g.y., s. 105). Bu haliyle, içsel bir ıstırap olarak acı, bir tepkidir: Rahibin müdahalesi, *hınç*ın yönünü değiştirmekten ibarettir; *hınç* insanı artık, "senin yüzünden" değil, "benim yüzümden" demektedir (Deleuze, 1983, s. 132). Bu açıdan bakıldığında, unutulmamalıdır ki, rahip *hınç*ı vicdan azabına (çileciliğe) akıtarak kitleyi yıkıcı bir güruha dönüşmekten kurtarabilir ya da *hınç* insanlarını,

> bayağılığa, kine, kötülüğe karşı [savunabilir]… Rahip bütün zekâsını kullanarak, içinde en tehlikeli patlayıcı olan *hınç*ın durmaksızın biriktiği, sürekli çözülme tehdidi altındaki sürüdeki bu anarşiye karşı çetin ve gizli bir mücadele yürütür. Bu patlayıcıyı sürüye ya da çobana bir zarar vermeden etkisiz hale getirmek onun en harika hamlesi ve en büyük faydasıdır (Nietzsche, 1996, s. 105).

O halde zalim dışsal bir "düşman" isterken çileci bunu içeride bulur; o "içindeki düşman"ı bulur. Nihilistik dinlerde günahın rolü de buradan gelir: "Kendi durumun için kendinden başka suçlayacak kimse yoktur" (Deleuze, 1983, s. 131). Çilecilik, ıstırabın kendini cezalandırma olarak yaşanmasını mümkün kılar. Her ne kadar genel inanış bunun tersi de olsa, bu ıstırap beraberinde keyiften vazgeçmeyi değil, keyfin belli bir ifadesini, bir "artı-keyif" getirir (bkz. Zupančič, 2003, s. 47). Diğer bir deyişle, keyif ve keyfin reddi birbirinin karşıtı değil, tamamlayıcısı akışlardır; çileci ideal, acıdan keyif almayı yoğun bir deneyim sayabilir ve bir yasaya dönüştürebilir (a.g.y., s. 51). Bu yüzden, paradoksal olarak, çileci, yaşamın kontrolünü eline alma mücadelesinde, "bu ıstıraptan keyif alır" (Nietzsche, 1996, s. 97).

> …Bayağı bir Petersburg gecesinden sonra evime dönünce, o gün gene bir kepazelik yaptığımı, bunu tamire imkân olmadığını bütün varlığımla hissederek sinsi, anormal, adi bir sevinç duymaktan kendimi alamaz, içimi dolduran acılık zayıflamaya başlayıp ilkin alçakça, melunca bir hazza, sonunda da ciddi bir zevke dönüşünceye dek gizliden gizliye kendi kendimi yiyip bitirirdim. Evet tam manasıyla zevkti bu! Bunun da arkasında dururum (Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 8).

İnsanın kendi hilafına davranması, ruhun gönüllü olarak kendi içinde ikiye bölünmesi, korkunç olmakla birlikte, haz da verir. Güç duygusunda bir artışla sonuçlanır bu deneyim; ancak bu kez söz konusu olan öteki üzerinde bir güç değil, kendine hâkim olma, feragat ve özveri biçimini almıştır (Nietzsche, 1996, s. 67-8). Diğer bir deyişle çilecilikte de temel bir güç duygusu arayışı söz konusudur. Nasıl ki zulüm ötekinin ıstırabından haz üretiyorsa, çilecilik de kişinin kendine zarar vermesinden haz üretir. Ve hazzın karşısında durmaktan haz aldığından, çilecinin arzusu paradoksal olarak *bu* dünyaya ilişkindir (Nietzsche, 1996, s. 99). Dinsel nihilizmin ahlakdışı nüvesiyle işte bu noktada karşılaşırız. Eğer yaşam güç istencinden ibaretse, içkin bir ahlaki fenomenden bahsedemeyiz; olsa olsa belli bir perspektiften bakıldığında belli fenomenlerin ahlaki olduğu yönünde ahlaki bir değerlendirme yapılabilir. Ahlak, zorunlu olarak, ahlakçının yaşam koşullarıyla ve bu koşullara yönelik yargılarıyla çakışan bir perspektiftir (bkz. Nietzsche, 1967, s. 148-149). Diğer bir deyişle, dinsel ya da

olumsuz nihilizmin özü, onun bir perspektif, bir görüş açısı olmasında yatar. Çileci ideal, temelde bir güç istencidir. Çileciyi yönlendiren, aktif bir güçtür; ancak bu güç, güç kullanılarak örtük hale getirilmiştir (bkz. Nietzsche, 1996, s. 67, 119). Bu noktada, "Tanrı öldü"günde ne olur, ona bakalım.

SON İNSAN

> Tanrı nereye gitti? […] Söyleyeyim! *Onu öldürdük*; sen, ben! Hepimiz onun katiliyiz! (Nietzsche, 1960, s. 167)

Nietzsche'de Tanrı'nın ölmesi, nihilistin "hakiki" dünya olarak gördüğü duyular-üstü dünyanın etki gücünü yitirmesi, inançların inanılmaz olması, gerçekliğin duyular-üstü anlamının ve zemininin Tanrı fikriyle birlikte kaybolması anlamına gelir. Nietzsche'nin, nihilizmi, dinsel nihilizmin tanımladığı "en yüksek değerler"in kendini değersizleştirmesi durumu olarak tarif etmesinin nedeni de budur (Nietzsche, 1967, s. 9). Ancak Tanrı'nın doğal bir nedenle ölmemiş olması büyük önem taşır; onu "biz" öldürdük. "Bu 'biz' kimdir?" sorusunun yanıtı bizi bir başka nihilizm türüne götürür: *Hınç* insanının Tanrı'ya düşman olup –onu öldürüp– yerini almasıyla ortaya çıkan, edilgen nihilizm. Bu nihilizm türünde *hınç* insanı duyular-üstü bir dünyaya ait, yaşamdan üstün değerlere artık inanmamaktadır. *Bu* yaşam, istençten yoksun, reaktif bir yaşam haline gelir. Bu bağlamda, başlangıçtaki nihilizmin, yaşamdan tiksinme ve yaşamın önkoşullarına isyan anlamına gelmekle birlikte, yine de bir istenç olduğunu akıldan çıkarmamak esastır (bkz. a.g.y., s. 136). Çileci, istenci gereği acı çekerken, edilgen nihilist istenci "uyuşturarak" acı çekmekten kaçınır. Onunki, mutluluğun eylemden ayrılıp, "özünde uyuşturan, sersemleten, rahat, huzurlu görünen" edilginliğe indirgendiği reaktif, tepkisel bir yaşamdır (Nietzsche, 1996, s. 23-24). Sonuç, "son insan"dır: "Hiçlik istencinden ziyade, istenç hiçliğini, edilgin bir şekilde solup gitmeyi tercih eden kişi"dir (Deleuze, 1983, s. 174). Son insan, dini, yüksek değerleri yadsır ve *bu* dünyayı "değerlerin bulunmadığı [bir] dünya" olarak elinde tutar:

> Önceleri yaşam yüksek değerlerin yüksekliğinden mahrumdu; yaşam değerler aşkına yadsınmıştı. Burada ise artık sadece yaşam kalmıştır; ama bu yaşam da değerlerin bulunmadığı, anlamdan ve amaçtan yoksun, kendi hiçliğine doğru kayıp giden bir dünyada süren, değeri düşük bir yaşamdır. Önceleri öz, görünüme karşıttı ve yaşam bir görünüme dönüşmüştü. Şimdi öz yadsınmış, görünüm kalmıştır: Her şey görünümden ibaret artık (a.g.y., s. 148).

Edilgin nihilizm bir "köle isyanı"nın sonucudur; bu isyan sürecinde *hınç*lı sürünün tahammülü giderek azalır ve artık tek başına yönetmek ister. Bu, rahip ile *hınç* insanı arasındaki ittifakın bozulmasının bir sonucudur. *Hınç* insanının Tanrı'nın silahlarını (*hınç* ve çilecilik) kullanarak Tanrı'yı alt etmesi, ıstıraptan kaçınmanın nihai yoludur (a.g.y., s. 147-149). Nietzsche'nin edilgin nihilizmden "normal [bir] durum" olarak bahsetmesi (Nietzsche, 1967, s. 9) anlamlıdır. Burada kastedilen, edilgin nihilizmle birlikte, hakikatin, değerin ve anlamın kaybolması deneyiminin artık bir kriz üretmek yerine bir gerçeklik olarak kabul edildiğidir. Bir anlamda, edilgin nihilizm istisnai bir kural haline gelir, yani "sıradanlaşır" (Carr, 1992). Kişi dünyada bir *telos* bulmaya çalışmaktan vazgeçer ve böylesi bu girişimin yalnızca hüsranın, anlamsızlığın bir sonucu değil, nedeni de olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla, sıradan nihilizm kültürü, herhangi bir metafizik dünyaya inanmama biçimini alır. Ve virtüel, metafizik olan, aktüelin içine çöker. Verili gerçeklik tek gerçeklik haline gelir; amaç, birlik ve hakikatten yoksun dünya "*değersiz* görünür" (Nietzsche, 1967, s. 12-3). Lermontov'un *Zamanımızın Bir Kahramanı* adlı eserinin kahramanı Pechorin şöyle der:

> Delikanlıyken durmadan hayal kurardım; ele avuca sığmaz, doymak bilmez hayal gücümün biçimlendirdiği bazen kararan, bazen pırıl pırıl yanan görüntüleri nasıl severdim! Onlardan geriye ne kaldı? Korkunç bir rüyayla cebelleşmenin bitkinliği gibi bir bitkinlik ve pişmanlıklarla dolu silik bir anı. Bu boş çabada, gerçek hayatın can damarı sayılan ruh ateşini, irade direncini tükettim. Hayata, onu bütün ayrıntılarına kadar kafamda yaşatarak atıldım ve tıpkı önceden okunmuş bir kitabın kötü bir taklidini okur gibi bunaldım, tiksinti duydum.[2]

2. Lermontov, *Zamanımızın Bir Kahramanı*, Çev. Ülkü Tamer, Can Yayınları, s. 177.

Pechorin "soylu davranışlarda bulunmamakta"dır (a.g.y., s. 142). Gelecekten hiçbir beklentisi olmayan bu adam, en alt seviyede bir yaşam, salt hayatta kalmaktan ibaret bir yaşam sürer. Bu değerleri olmayan "saçma" dünyada, simgesel değiş tokuş imkânsız hale gelir: "Büyük fedakârlıklar" insanın kendi mutluluğu için bile olsa artık mümkün değildir. Bu, şüpheciliğin, "bir şüpheden öbürüne kayıtsızca" koşmanın tek seçenek olduğu bir dünyadır (a.g.y., s. 177). Pechorin'in edilgin nihilizmi hiçbir şeyin mutlak kabul edilmediği ve her şeyin eleştirildiği bir düzene işaret eder. Pechorin'in ilkesi, "hiçbir şeyi körü körüne yadsımamak ve hiçbir şeye gözü bağlı inanmamak"tır (a.g.y., s. 178). Bu yüzden, aksiyonla (düellolar, aşklar, kindarca entrikalarla) dolu bir kitap olan *Zamanımızın Bir Kahramanı*'nda aslında hiçbir şey olmaz. Pechorin'in anlamsız eylemlerle dolu yaşamı pragmatik müzakerelerden ve stratejik ödünlerden, "her zamanki bildik şeyler"den öteye geçmez; anlamlı olaylar ihtimal dışıdır. "Metafiziği bir kenara" atıp (a.g.y., s. 178) daha iyi başka bir dünya umudunu ve istencini terk etme noktasına gelir ve dünyası virtüel boyutunu yitirir.

Edilgin nihilizmin oluşumuna izin veren, başlangıçtaki olumsuz nihilizmin kendisidir; nihilizmin normalleştirilmesi, olumsuz nihilizmin başlattığı paradoksal bir süreçtir. Edilgin nihilist Tanrı'yı öldürüp yeni bir otorite (bilimsel akıl, faydacılık, iş mantığı vs) olarak onun yerini almışsa, aslında bu ancak başlangıçtaki olumsuz nihilizmin özlemleri temelinde olabilir. Diğer bir deyişle, Hıristiyan çilecinin Tanrı'sını yenilgiye uğratan, nihayetinde kendi yüksek değerleri, kendi ahlakı, özellikle de ahlakının hakikat üzerindeki vurgusudur. Daha sonra yerini bilimin ideallerine bırakan da bu hakikat istencidir (bkz. Nietzsche, 1996, s. 134-135).

> Günümüzde bilim, bırakın kendi üstünde bir ideale inanmayı, kendine bile inan*mı*yor. Ve tutku, aşk, büyük bir şevk, *ıstırap* olarak hayatta kalabildiği yerlerde bile, çileci idealin karşıtı değil, *onun en yeni ve en arıtılmış biçimi* oluyor (a.g.y., s. 124).

Örneğin ateizmde olduğu gibi, kişi çileci ideali hepten bir yana bıraktığında bile, çileci idealin en azimli "kalıntı"sı, hakikat istenci, baki kalabilmektedir (a.g.y., s. 134). Dolayısıyla, nihilizmin sırrı, bir anlamda, biçiminde yatar. *Tanrı Yanılgısı* (Dawkins, 2006) ve *God is*

Not Great (Hitchens, 2007) gibi birkaç çoksatar kitapta ortaya koyulan çağdaş ateist din eleştirisi açıklayıcı bir örnek olabilir. Bu kitapların ortak paydası, bilimle dini yan yana koymalarıdır. Bu, dinin bir şiddet kaynağı olduğu ve zamanla, bilimin ilerleyişiyle, gereksiz hale geleceği argümanıyla desteklenir. Metafiziğe inanmayışı ve inancı bilimsel bilgiye indirgeme tutkusu bir yana, bu liberal yaklaşım, nihilizm bağlamıyla ilişkili iki merkezi sorun içerir. Öncelikle, Gray'in (Gray, 2008) de ifade ettiği gibi, dini şeytanlaştırmak dinin yaptığı şeyin aynısını yapmak anlamına gelebilir. Bu anlamda, "evanjelik ateizm" evrenselciliğiyle, tarihin okunun daha fazla ilerleme, dolayısıyla daha fazla sekülarizm ve özgürlük yönünde hareket ettiğine duyduğu inançla, tektanrılı dinleri yineler. Oysa nihilizmin tarihi bu Darwinci senaryonun aksine insanlık durumunun hep daha fazla mükemmeliyet getiren bir ilerleme *ethos*'una göre evrilmediğini gösterir; nihilizm tarihi, örneğin zayıfın hayatta kalıp güçlüye hükmettiği ya da *hınç* ve çilecilik yoluyla yaşamın olumsuzlanmasının yaşamın olumlanmasına üstün geldiği bir tarihtir (bkz. Nietzsche, 1969, s. 75-76).

İkinci olarak, moderniteyi eleştirmeden şevkle kucaklayan bir ateizm, modernite, şiddet ve bilim arasındaki yakın bağlantıyı gözden kaçırır. "Evanjelik ateizm" modernitenin özne üzerindeki özgürleştirici etkilerini vurgular fakat rasyonelleşme, bürokratikleşme, evrenselcilik ve etnosantrizmin modernliğine hiç değinmez. Oysa bu, modernitenin "öteki" yüzüdür: Bu yüzünde, modernite projesinin doğrusal ve geri dönüşsüz karakteri benimsenmiş, "modernitenin alternatiflerini ikincil konuma itme, marjinalleştirme, zorla dışarı atma ya da yok etme şeklinde ortaya koyduğu üstünlüğü neredeyse hiç sorgulanmamış"tır (Bauman, 1987, s. 115-116). Moderniteyle, dinsel olmayan (biyo-politik) iktidar, bilim ve yıkımı aşırı bir form içinde bir araya getiren Holocaust arasındaki bağlantıyı koparmak kusursuz bir nihilistik yadsıma örneği değil midir aslında? Holocaust, bir modernite eksikliğinin semptomu değil, aksine, modernitenin kendisinin ve düzene sokma tutkusunun –ki bunu da bilim vasıtasıyla yapmaya çalışmıştır– bir sonucudur (Bauman, 1989). Kampları rahatsız edici yapan, yaşamı ve ölümü bilimsel bir rasyonellikle politikleştirmeleriydi. Kamplar, Arendt'in sözcükleriyle ifade edersek, insanlıktan çıkışın sınırlarının test edildiği "deney laboratuvarları" idi (Arendt, 1973).

Örneğin 1940 Şubat'ında, Berlin'de gizli bir toplantı yapılmış, Hevelemann, Bahnen ve Brack adında üç doktor, "yaşanmaya değmeyen hayatların sona erdirilmesi" önleminin nasıl yetkiye bağlanacağını tartışmıştı. *Gnadentod*, yani örneğin akıl sağlığı yerinde olmayanların "merhametle öldürülme"leri için planlanan ötenazi programının doğumu bu toplantıda gerçekleşmişti.[3]

Bu bilgiler ışığında bakıldığında, modern sekülarizm ile dini yan yana koyan bir ateizm dinsel nihilizmin bir antitezi olmadığı gibi, onun bir devamı olarak, "Tanrı'ya inanma yalanını sonunda kendine yasaklamış" olan hakikat istencinin bir sonucu olarak kalabilir (Nietzsche, 1996, s. 134). Bu bağlamda, Turgenev'in *Babalar ve Oğullar* adlı eserinde yer alan nihilizm tanımı aydınlatıcıdır: Nihilist, "her şeye bir eleştirici gözüyle bak[an]… hiçbir makamın karşısında boyun eğmeyen, hiçbir prensibe inanmayan insandır; o prensip ne kadar saygıya değer olursa olsun".[4] Edilgin nihilist aslında bir şüphecidir. Carr'ın işaret ettiği gibi, bu nihilizm tanımı ile Kant'ın Aydınlanma olarak tanımladığı şey arasında çarpıcı bir benzerlik vardır:

> Aydınlanma, insanın kendisinden ötürü düştüğü vesayet altında olma durumundan kurtulmasıdır. Vesayet altında olmak, insanın kendi aklını başkasının yönlendirmesi olmadan kullanamamasıdır. Sebebi insanın kendisidir; çünkü aklın yokluğundan değil, başkasının kılavuzluğu olmadan onu kullanma kararlılığının ve cesaretinin bulunmayışından kaynaklanır. *Sapare aude!* "Kendi aklını kullanma cesaretini göster!" Aydınlanmanın düsturu işte budur (Kant'tan aktaran K. L. Carr, 1992, s. 148).

Saf akıl ideali, çileci hakikat arayışının bir devamıdır. Çileci ideal, aşkın hakikati bulmakta başarısız olmuşsa da, koşulsuz bir hakikat istencine biçim vererek, "sonunda, onu savunanları başka, metafizik bir dünya ve Tanrı fikirlerine itibar etmemeye yöneltmiştir" (Reginster, 2006, s. 261). Paradoksal olarak, hakikat istencinin mantıksal sonucu, hakikatin olumsuzlanmasıdır.

3. Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 183.
4. Turgenev, *Babalar ve Oğullar*, Çev. Leyla Soykut, Altın Kalem Yayınları, 1968, s. 51.

ON İKİNCİ İNSAN

> Ben hasta bir adamım… Kindar bir adamım (Dostoyevski, 1992, s. 1).

Çok bildik bir fıkra vardır: On iki siyahi birlikte vakit geçirirken bir cin peydah olur ve her birine bir dilek hakkı vereceğini söyler. "Ama dikkatli olun, tek dilek hakkınız var!" diye de uyarır. Birincisi beyaz olmak istediğini söyler. Cin onu beyaz yapar. İkincisi de aynı şeyi ister; cin onu da beyaz yapar. On ikinciye kadar bu böyle sürer. "Peki senin dileğin nedir?" diye sorar cin. On ikinci önce diğerlerine, sonra cine bakar ve "Hepsini yine siyah yap!" der.

Burada, on ikinci insanın paradoksal mantığı, kin üzerine, ötekilere zarar verebilmek için kendine zarar vermeye razı olması üzerine kuruludur. Fedakârlığı, keyiften vazgeçmeyi, artı-keyif mantığıyla keyfe dönüştürerek, yıkımda bir tür "eşitlik" arar. Ona göre "adalet" ancak ve ancak ötekilerin keyfinin kısıtlanması yönünde bir talep olarak ortaya çıkabilir.Ve "bu talebin zorunlu neticesi, elbette, çileciliktir. Eşit *jouissance* dayatmak mümkün olmadığına göre, onun yerine dayatılan, eşit şekilde paylaşılacak *yasak*tır" (Žižek, 2008a, s. 76). Hırsızlık ile kin arasındaki, adalet sorununa çıkarcı, "bencilce" bir yanıt vermek ile çıkar gözetmeyen kötülük arasındaki fark da burada yatar. Kin, bencilce değildir. "İnsan, bile isteye, kendi çıkarlarına aykırı hareket edebilir" der Dostoyevski (Dostoyevski, 1992, s. 14). Bununla birlikte ilginçtir ki Yeraltı Adamı sadece ortak değerlerimiz söz konusu olduğunda "kayıtsız"dır. Çünkü bu dünyayla bağdaşmayan ve onu bir kin labirenti içine iten yüksek, üstün bir değer adına tüm değerleri terk etmiştir:

> …belki de gerçekten, her insan için en yüksek çıkarından bile değerli ya da (mantık çerçevesi içinde kalmak için) daha yararlı olan (ama demin bahsettiğim listeye girmeyen), bütün çıkarlarının üstünde, gerektiğinde insanın bütün kuralları çiğnemeye hazır olduğu, yani akla, şerefe, huzura, refaha, kısacası bütün güzel ve faydalı şeylere karşı gelebileceği bir çıkar vardır… (Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 24-25)

Bu açıdan bakıldığında kin edilgin değil, *bu* dünyaya ilişkin etkin bir istençtir (bkz. Nietzsche, 1996, s. 67, 119). Aynı zamanda, acı ve

ıstırap, kindar aktörün öznelliğini inşa edebilmesi için zorunludur. Bu paradoksal özne, Tanrı öldüğünde –çileci bu dünya ile öteki aşkın ya da "hakiki" dünya arasında dolayım kuramaz hale geldiğinde, yani "üstün değerler"inin bu dünyada gerçekleştirilemeyeceğini fark ettiğinde– ortaya çıkan radikal (ya da "intihar eğilimli") nihilisttir. Bu nihilizmin hammaddesi, tek kelimeyle, umutsuzluktur: "Nihilist, mevcut dünyanın olma*ma*sı gerektiği yargısında bulunandır" (Nietzsche, 1967, s. 318). Eğer üstün değerler bu dünyada kendine bir yer bulamıyorsa dünya yok olsun daha iyidir. Bu yüzden radikal nihilist siyasi otoriteyi reddeder ve sosyo-simgesel düzenin toptan yıkılmasını ister (bkz. Colas, 1997). Toplum kusurlu ve yetersiz olarak değersizleştirildiğinde, kin simgesel düzeni aşan bir "gerçek tutkusu" olarak eyleme dökülebilir ve toplum hakikat uğruna kurban edilebilir (bkz. Badiou, 2007). Böylelikle, aktüel (kent, toplum) virtüelin (ya da aşkının) bir önkoşulu olarak görülmekten çıkar ve onun uğruna yıkılır.

> Nihilizm sadece "boşuna!"yı tefekkür etmez ya da her şeyin layığının ortadan kalkmak olduğu inancından ibaret değildir: İnsan yıkıma yardım eder. […] Yargı yoluyla hiçe indirgemeye, elle hiçe indirgeme destek çıkar (Nietzsche, 1967, s.18).

Bunun paradoksal sonucu, mevcut dünyaya karşı *fanatik bir saygısızlık*, putkırıcı bir yıkımdır (bkz. Colas, 1997, s. 5-6). Bu yüzden, Protestanlığın putkırıcılık biçimindeki ilk aşırılığı olan fanatizm açıklayıcı bir örnektir. Fanatizm, temelde, toplumu, "kent"i, "Tanrı Kent" uğruna değersizleştirme ve nihayetinde yıkma çabasıdır. İnançlarından emin olan fanatik, ister Tanrı ister Kral ya da Şef olsun, mutlak bir otoritenin, aşkın bir efendinin enstrümanı haline gelmeyi, mevcut dünyayı/toplumu onun ideallerine uydurmayı amaçlar ve bu uğurda kendini kurban etmeye, bir özne olarak kendini yeryüzünden silmeye hazırdır; üstelik egosu da sevdiği "hakikat içinde eriyip yok olmuştur" ve onun hakikatini reddedenler yıkıma mahkûmdur (a.g.y.). O halde, özetle, Zupančič'in belirttiği gibi, Tanrı'nın ölümüyle ya da hakikatin reddiyle, çileci ideal bizi bir değil, iki seçenekle baş başa bırakır:

> Ya "olmazsa olmaz" deyip sonuna kadar direniriz… (böylece Gerçek'in hükümlerini (öz)yıkıcı *passage a l'acte** ile bağlantılandırırız) ya da Hiçlik'i (yani kalan tek ve son Gerçek'i) reddederek çileciliğimizden arınma yolunda bir adım atarız ve böylece genelde istencin kurucu unsurunu reddetmiş oluruz" (Zupančič, s. 66).

Kin bir nihilizm biçimi, yani bir dünyaya ait olmayan değerlere sahip olma durumu olarak "radikal nihilizm" olduğuna göre, diğer nihilizm biçimleriyle ortak bir soy kütüğüne sahiptir. Nietzsche'nin nihilist tanımı tam olarak şöyledir: "Nihilist, olduğu haliyle dünyanın olma*ma*sı gerektiği ve olması gerektiği gibi bir dünyanın da var olmadığı hükmünü veren kişidir" (Nietzsche, 1967, s. 318). Bir yandan *bu* dünya korunup bir yandan da üstün değerler değersizleştirildiğinde, tanımın ikinci kısmında tarif edilen durumla karşılaşırız: Edilgin nihilizm ya da "değerlerin bulunmadığı dünya" (Deleuze, 1983, s. 148). Kişi, gerçekleştirilemez olduklarını anlamasına rağmen üstün değerlerine umutsuzca tutunmaya devam ettiğinde ise, radikal nihilistin durumuyla karşılaşırız: Bir dünyası olmayan değerler. O halde, eğer nihilizme kökeni itibariyle bir "yanılsama felsefesi", yani dünyayı olduğu haliyle kabullenememe durumu diyecek olursak, radikal nihilizm ve edilgin nihilizm de yanılsama dağıldığında –Tanrı öldüğünde– ortaya çıkan nihilizm biçimidir.

Diğer bir deyişle, Tanrı'nın ölümünün iki sonucu vardır: Yönünü kaybetme (edilgin nihilizm) ve umutsuzluk (radikal nihilizm). "Yönünü kaybetme" diyoruz çünkü en yüksek değer kaybolduğunda, "insanın tutunabileceği ve kendini yönlendirmesini sağlayabilecek başka hiçbir şey kalmaz" (Heidegger, 1977, s. 61). Edilgin nihilizm, en yüksek değerlerin yavaş yavaş değersizleşmesi ve bunun sonucunda, değerlerin bulunmadığı bir dünyanın ortaya çıkmasıyla oluşur. Umutsuzluk ise, ideal dünyanın bu dünyada gerçekleştirilemeyeceği yönünde bir içgörü olarak belirir (a.g.y., s. 66). Edilgin nihilizme göre, yanlış olan bizim değerlerimizdir, dünyanın kendisi değil; radikal nihilizme göre ise sorun değerlerimizden değil, dünyanın kendisinden kaynaklanır (bkz. Reginster, 2006, s. 34).

---

* Psikolojide, eylemleme ya da eyleme dökme; kişinin, çatışma veya stresle duygu veya düşünce yoluyla değil de eylem yoluyla başa çıkma yöntemi, bir tür savunma mekanizması; usdışı, dürtüsel davranış. (ç.n.)

Böylelikle, radikal nihilizm ile edilgin nihilizm arasındaki ilişki ayrıştırıcı bir sentez oluşturur. Bu sentezde istenç, hiçliği istemek ile hiçbir şeyi istememek, kin ile edilginlik arasında bir bocalama içine hapsolur. Hem birbirine karşıt hem de radikal bir müphemlik içinde birbirine bağlı iki nihilizm biçimi arasında bir ikizlikten, diyalektik olmayan bir sentezden bu anlamda bahsedilebilir. Tanrı'nın ölmesi, başlangıçtaki nihilizmin iki nihilizm biçimine (radikal ve edilgin) ayrılması anlamına gelir. Bu iki nihilizm biçimi, ayrı yumurta ikizleri gibidir: Benzemezliğin içindeki karşıt, çözümsüz bir ikiliği açığa vururlar.

ÜSTİNSAN

> Aynaya bak: orada Lenina Crowne'u mu görüyorsun, John Savage'ı mı?
> (Atwood, 2007)

Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sında aslında en rahatsız edici nokta, iki varoluş stratejisinin diyalektik olmayan birlikteliğidir: Lenina Crowne'un neşeli fakat aptallık derecesinde boş, "mutlu" fakat cansız hedonizmi ile John Savage'ın inatçı fakat kör, hakikati arayan fakat bütünüyle çileci fanatizmi. *Cesur Yeni Dünya*, mutluluğun tüketiciliğe, siyasetin güvenliği sağlam konformizme ve ruh meselesinin de genetikle oynamaya indirgenmiş olduğu bir dünyadır; virtüelin, "açık"ın önünün kesildiği, tamamen aktüel hale gelmiş bir dünyadır. "Artık herkes mutlu"dur. Bütün mesele genlerdedir! Acı dindirilmiş, anlam silinmiş ve çatışma sona erdirilmiştir. Değişim artık ne arzulanan ne mümkün olan bir şeydir. "Hiç alternatif yoktur." Ama yine bütün bunlar yüzünden *Cesur Yeni Dünya* boğucu, kısır bir dünyadır. Ve kitapta bu "medeniyet" karşısına yerleştirilmiş tek alternatif, fanatik John'dur. Daha insan ama içinde bulunduğu ortama cesur yeni duyumculardan daha az ait olan John, gerçek bir bedene sahip tek figürdür; ne var ki ruhuna bedeninden daha çok önem veren John, öteki, "hakiki" dünyaya *bu* dünyadan daha fazla değer verir. Değerlerin bulunmadığı bir dünya (Lenina) ile bir dünyası olmayan değerler (John Savage) arasındaki yanlış seçimin kaynağı budur.

Fakat buraya kadar, Huxley'nin XX. yüzyıl başı distopyasında yeni bir şey yoktur. Buradaki ayrıştırıcı sentez, fazlasıyla bir XIX. yüzyıl yapımıdır. Örneğin tüm Dostoyevski romanlarında intihar eğilimli nihilistle duyumcu arasında bir gerilim görülür. Dostoyevski'nin kötülük barındırmayan şeytanını ya da Yeraltı Adamı'nın, patlayıcı *hınç*ını "hazır" ve edilgin mutluluğa çevirme vaadinde bulunan Billur Saray'la, yani tüketicilik "boş hayal"iyle ilgili kindar düşüncelerini anımsayın (Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 125). Fakat bunun ötesine geçebilmek için Nietzsche'ye bakmak gerek. Daha önce de bahsettiğim gibi, Nietszche'nin nihilizm teşhisi de hem edilgin/hedonistik nihilizmi (Lenina) hem de radikal/ölümcül nihilizmi (John) içermektedir. Fakat Nietzsche burada durmaz. Bizi bu noktanın ötesine taşıyacak soru ise şudur: İnsan bu nihilist çıkmazdan nasıl kurtulur? Yani anti-nihilizm nasıl mümkün olur?

Yinelemek gerekirse, nihilizm ile anti-nihilizm arasındaki karşıtlık, iki farklı değerler kümesi arasındaki karşıtlık değildir; asıl mesele, değerler üretilirken temel alınan ilkedir. İşte bu yüzden anti-nihilizm mevcut değerlerin yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, değerlerimizin varoluşsal arkaplanı ancak yaşam olabilir. İster Spinoza'nın *conatus*'u ister Nietzsche'nin güç istenci olsun, yaşam bizi değerler belirlemeye iter. Yaşam kendini bizim değerlerimizle yorumlar; ya da diğer bir deyişle, dışa vurur. Yani, dünyayı bir arada tutan –adına ister Tanrı deyin ister akılcılık– aşkın bir yargı değil, içkin istençtir. Yaşam olmadan hiçbir şey mümkün olmayacağından, değerleri yaşam perspektifinden, içkinlik perspektifinden görmek gerekir. Eğer bütün yaşam yoruma dayalı ise, eğer yaşamak yorumlamak demekse, değerlerle ilgili geçerli soru, değerlerin geçerliliği değil, yaşam koşullarıdır (Hass, 1982, s. 44). Dolayısıyla, seçim, değer ile değer-olmayan arasında değildir. Asıl önemli soru, değerlerin değeri, değerlerin yaşamla ilişkisi, yaşamla ilişkisinin olumlayıcı mı, olumsuzlayıcı mı olduğudur (a.g.y., s. 66). Yani, nihilizm insanla dünya ya da doğa arasındaki bağlantının koptuğu anlamına geliyorsa, nihilizm karşısında bekleyen düşünsel sorun, bu bağlantının yeniden kurulmasıdır. "Bundan böyle bu bağ bir inanç nesnesi haline gelmelidir: İmkânsız olan ancak inançla tesis edilebilir" (Deleuze, 1989, s. 172). Bağlantının yeniden kurulabilmesinin tek yolu, aşkın olmayan (olumsuz nihilizm), bilgiye

indirgenemeyen (edilgin nihilizm) ya da aktüelin çıplak yıkımına yol açmayan (radikal nihilizm) yeni değerler, yeni inançlar yaratmaktır.

Nihilizm bağlamındaki en önemli kutuplaşma da burada yatar. Bu kutuplaşma, "hakiki bir dünya" metafiziği ile "bu dünya" materyalizmi, aşkınlık ile içkinlik arasındaki "eksiksiz, sahici antagonizma"dır (bkz. Nietzsche, 1969, s. 206). Sonuç olarak, asıl soru, düşünme ve eylemin aşkınlığa mı yoksa içkinliğe mi yöneldiğidir. Aşkın bir perspektiften bakıldığında, yaşamın, verili dünyanın dışında, tüm değerlerin temelini oluşturan saklı bir boyutu vardır. Aşkınlık düzlemi esasen teolojik bir düzlemdir ve rahiplerin etkinlik alanıdır. İçkinlik ise felsefenin etkinlik alanıdır. "Ne zaman ki aşkınlık vardır, dikey Varlık, gökte ya da yerde imparator Devlet vardır, o zaman din vardır; ve ne zaman ki içkinlik vardır, o zaman felsefe vardır."[5] İçkin bir perspektiften bakıldığında, ötede hiçbir şey, hiçbir "ilave boyut" olmayacaktır. "İçkinlik yalnızca kendine içkindir ve bu yüzden her şeyi yakalar, Bütün-Bir'i soğurur ve geride kendisinin içkin olabileceği hiçbir şey bırakmaz" (Deleuze ve Guattari, 1994, s. 45). İşte bu yüzden anti-nihilizmin esas jesti, değerlerin ve inancın kaynağı olan doğaya, dünyaya geri dönmeyi teklif etmesidir.

> Üstinsan dünyanın anlamıdır. İradeniz demeli ki: Üstinsan *olmalı* dünyanın anlamı. Size sesleniyorum, kardeşlerim, *dünyaya sadık kalın* ve kanmayın size yeryüzündekilerden başka umutlardan söz edenlere! […] Dünyaya küfürdür artık en korkunç suç… (Nietzsche, 1961, s. 42)

İçkinlik fikri, dördüncü nihilizm türünü, üstinsanın "kusursuz nihilizm"ini olanaklı kılar. Bu nihilizm türü, kendi sınırlarını arar ve içkin değerler yaratmak için kendine düşman olup kendini yıkar. Daha önce de ifade ettiğim gibi, nihilizmin paradoksal, müphem bir kavram olmasının, hem hastalık hem ilaç olmasının nedeni budur. Anti-nihilizm, kusursuz nihilizmdir. Ancak buradaki "dönüş", idealleştirilmiş bir doğaya (Rousseau tarzı) romantik bir "geri dönüş" ya da Darwinci bir mücadeleden medet ummak değildir. "Dönüş", Nietzsche'ye göre, bir "yukarı çıkış", bir tür kendini alt etme, akıl, duygu ve istenci birbirinden ayırt etmeyen pratik bir etkinliktir (a.g.y., s. 101-102):

5. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2006, s. 44.

> Böyle azade olmuş bir ruh evrenin tam ortasında durur sevinçli ve güven dolu bir kadercilikle, sadece ayrı ve tek olanın reddedilebileceği, bütününde her şeyin kurtarılıp olumlandığı inancıyla; *artık yadsımaz*... Ama böyle bir inanç tüm inançların en yükseğidir: Onu *Dionysos* adıyla takdis ettim (Nietzsche, 1969, s. 103).

Nihilizm dünyadan bir kaçış iken, Spinoza'nın *amor fati*'si (kader sevgisi) ile tüm değerlerin yaratıcı bir şekilde yeniden değerlendirilmesini sentezleyen anti-nihilizm ise, mevcut dünyanın "kadercilik"le ve kader olarak kabul edilmesini ister. Diğer bir deyişle, nihilizmden kurtulmak, doğayla ilgili determinizm bilgisi, yaşamın olduğu gibi olumlanmasını, yaşama "evet" denmesini ister. Bu anlamda olumlama nihilizmi tamamlayan şeydir. Ve tutkuları yadsımak, yaşamı yadsımak anlamına geldiğinden, tutkularla ilgili anti-nihilist soru şudur: "İnsan bir arzuyu nasıl tinselleştirir, güzelleştirir, tanrısallaştırır?" (Nietzsche, 1969, s. 42) "Dionysos", tutkuların, güç istencinin, nihilistik yadsımaya karşıt olarak, yaratıcı bir şekilde yüceltilmesidir. Dionysosçu neşe, hayatı olduğu gibi, oluş olarak olumlamakla, "içindeki ebedi-ezeli oluş sevincini –yıkımdan duyulan sevinç de buna dahildir– fark etmek"le ilgilidir (a.g.y., s. 110).

Olumlamayla yıkım arasındaki bu bağlantı, üstinsanın anti-nihilist bir figür olarak anlaşılmasında hayati önem taşır. Burada önemli olan, güç istenciyle olumsuzlama ve olumlama arasındaki ilişkidir. Nihilizm hayatın olumsuzlanması ise, bu olumsuzlama, daha önce bahsedildiği gibi, yine bir istence dayanır ve bu istenç uç noktada, yani radikal nihilizmde, bir hiçlik istenci biçimini alır. Ama olumsuzlama istenci ve nihayetinde hiçlik istenci, güç istencinin sadece bir yüzüdür. Diğer yüzü ise olumlamadır. Olumsuzlama yaşamı yadsıyan değerler yaratarak istençte olumlu olan şeyi ortadan kaldırıyorsa, olumlama da olumsuz olanı dışarı itip yeni değerler yaratır:

> Nihilizm, negatif niteliği güç istencinin *ratio cognoscendi*'si* olarak ifade eder; fakat kendini karşıt niteliğe, aynı istencin *ratio essendi*'si** olarak olumlanmaya dönüştürmeden tamama eremez. Acının sevince Dionysosçu bir dönüşümüdür bu; Dionysos'un Ariadne'ye cevaben uygun ve gi-

* Lat.: Bilme/bilgi nedeni. (y.h.n.)
** Lat.: Varlık nedeni. (y.h.n.)

> zemli bir şekilde ilan ettiği gibi: "Her şeyden önce kendimizden nefret etmemiz lazım gelmez mi eğer kendimizi sevmemiz gerekiyorsa?" (Deleuze, 1983, s. 173)

Benliğin etkin şekilde çözülmesi ve anlamın kaybolması, başka bir benlik, başka bir anlam şansı yaratır. Bu yüzden, anti-nihilist, kendini alt etmek isteyen, "yok olmak isteyen" kişidir (Nietzsche, 1961, s. 44). "Yok olmak" bir olumlama eylemidir; tepkisel güçlere verilen ve onları alt eden bir yanıttır. Nihilist "insan" için "insan alt edilmesi gereken bir şeydir" (a.g.y., s. 41). Üstinsan, kendi nihilizmini alt edebilendir. Olumsuzlama, onu niteleyen reaktif, tepkisel güçlerden kurtulduğunda, nihilizm tamamlanır, yani yaşamın hizmetine geçer (Deleuze, 1983, s. 175). Bu anlamda, anti-nihilizm, doğal ahlakla, "yaşamın yasası, yaşamın özündeki zorunlu 'kendini alt etme' yasası" ile uyumlu bir kendini iptal etme eylemidir (Nietzsche, 1996, s. 135). Yaşam değişimse, üstinsan "yaşamın anlamı"dır (Nietzsche, 1961, s. 135). Diğer bir deyişle üstinsan, "varlık'a karşı oluş"tur, kendi içinde bir amaç değil, bir "köprü"dür (a.g.y., s. 44). Ve oluş, içindeki her şeyin halihazırda yaratılmış olduğu aşkınlık dünyasıyla kıyaslandığında, yaratımın kendisidir. Üstinsan, kendini yaratabilmek için, (insan olarak) kimliğini kaybetmeli, "yok" olmalıdır. Erdemi, "düşme istenci"dir (a.g.y.).

Bu açıdan bakıldığında bütün yaratıcılık türleri, bütün özgürlükler için şiddet zorunludur. Nietzsche'nin savaşı tinselleştirmesi de bundandır: "Özgür insan bir *savaşçı*dır. Özgürlük nasıl ölçülür?.. Kırılması gereken dirençle…" (Nietzsche, 1969, s. 92) İnsanın nihilizmden ne ölçüde kurtulduğunun göstergesi, kırması gereken nihilizm direncidir. Şiddet, yani "çekiç", nihilistik "putlar"ı yıkıp yeni, anti-nihilistik değerler inşa etmek için zorunlu ise, anti-nihilist, bir "yok-edici"dir; anti-nihilizm de bir olay, bir "felaket"tir (Nietzsche'den aktaran White, 1990, s. 5). "Her olay ölüm gibidir" (Deleuze, 1990, s. 152). Demek oluyor ki, kusursuz nihilistin etkin yıkımıyla, ölüm ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi, dışarıdan gelen, şiddetli ve kaçınılmaz ölümdür.

> Bununla birlikte, ölümün benliği çözen bireyleştirici öğeler arasında saklı çok başka bir yüzü daha vardır: Burada, ölüm, bir "ölüm içgüdüsü", bireyleştirici öğeleri içine hapsedilmiş oldukları Ben formundan ya da benliğin maddesinden kurtaran içsel bir güç gibidir. Ölümün iki yüzünü

> birbiriyle karıştırmak hata olur; sanki ölüm içgüdüsü entropiyi artırma eğilimine indirgenmiş ya da ruhsuz maddeye bir geri dönüşmüş gibi. Her ölüm iki ölümdür; kaplamdaki büyük farkların iptalini temsil ettiği gibi, yoğunluktaki küçük farkların özgürleşmesini ve bollaşmasını da temsil eder (Deleuze, 1994, s. 259).

Anti-nihilizmin hiçlik istencini olumlamaya çevirmesi, öznelikten çıkarma yoluyla yaratması için zorunlu olan etkin yıkım, toptan bir öznelikten çıkarma, örneğin intihar anlamına gelmez. Çünkü bu, "farklı ölçülerdeki iki yüzü üst üste getirmeye ya da birbirine kavuşturmaya çalışmak" olur (a.g.y.). Oysa bu iki taraf asla kavuşmaz. Yaratıcı yıkım, benliğin ya da ötekinin silinmesi değildir. Dolayısıyla, nihilizm ile anti-nihilizm arasında (öz)yıkım temeline dayanan soyut bir karşıtlık kurmaktan kaçınmak gerekir. Yıkım, içkin değerlerin yaratılması için zorunludur. Ne var ki yıkımın aşırı-şiddetli bir katmansızlaşmayla, radikal nihilist bir yok-edişle sonuçlanması her zaman mümkündür. Fakat yeni aşkın değerlerin yaratımıyla da sonuçlanabilir. Anti-nihilizmi bundan sonra bekleyen sorun, yaratıcı yıkımı benzerlerinden (radikal, olumsuz ve edilgin nihilist yıkımdan) ayırmaktır. Anti-nihilizm testi şöyledir: Yanlış değerlerin reddedilmesi ve bunların yok edilmesi yanında bir içkinlik düzlemi inşa ederek yeniden yaratımların yenilenmesi de gerekir.

Birinci Arasöz

Nihilizmin *İklimler*i

İsa: Deprem olmuş ama nerede yakalayamadım. Burada, Türkiye'de mi oldu acaba?

(*İklimler*, 2006)

Türkiye Avrupa Birliği üyesi olacak mı? Yoksa hep böyle Batı'yla Doğu, laiklikle fundamentalist İslam arasında mı kalacak? Yüzü Batı'ya dönük olan ama ayakları geri geri giden, iki ufuk arasında sürekli bir askıda kalmışlık halinde olan günümüz Türkiye'sinde insanların sürdüğü yaşam, hiçbir şeyin, güvenilir hiçbir rehberin bulunmadığı akışkan moderniteye ilişmiş, halkın büyük çoğunluğunu otomatik olarak bir uçtan diğerine, örneğin bir nihilizme, bir anlamlı yaşama götüren küresel *Unsicherheit*'ın iyi bir metaforu olabilir (bkz. Bauman, 1999; 2000). Nuri Bilge Ceylan'ın, Türk küçük burjuvasından iki kişinin, nihilizmin pençesindeki İsa ile Bahar'ın korku ve hüsranlarına odaklanan *İklimler* (2006) adlı filmi, bu iki kişinin askıda kalmış yaşamlarını anlatıyor.

İsa, bir üniversitede Sanat Tarihi dersleri vermekte ve antik mimariyle ilgilenmektedir. Kırklı yaşlarının sonlarındadır fakat bir anlamda çocuk ruhludur: Ne zaman hayatıyla ilgili önemli bir karar vermesi gerekse edilgin ve kararsız kalır. İsa, kendi yaşamını değiştiremeyen bir insandır. Zaman zaman edilginliği kudretsizliğe dönüşür; doçentlik tezini bir türlü bitiremez. Fakat edilginliğinin kökleri genellikle zayıflığında ve suskunluğunda yatar, ki bu özellikleri İsa karakterini kendine-dönük, ben-merkezci ve sevimsiz kılar. İsa, partneri Bahar da dahil hiç kimseye dikkat etmez, hatta gözleri ötekilere neredeyse kapalıdır. Hiçbir değere sahip olmayışı, "hakikat karşısındaki kayıtsızlığı" karakterin en önemli özelliği gibi görünür (French, 2007). "Pek az tutkusu olan" İsa, değerlerin bulunmadığı bir dünyada yaşar (Crust, 2006). Filmin çok önemli bir noktasında Bahar, İsa'dan doğruyu -"tek bir şey"- söylemesini istediğinde, İsa yalan söyler. İsa bir kiniktir.

Bahar, bir televizyon kanalı için çekilen filmin sanat yönetmenidir. İsa karakteriyle bir simetri içindedir: İsa kararsız kaldığında, Bahar kararlıdır; İsa kararlı olduğunda, Bahar kararsızdır. İsa'nın aksine, tutkulu, İsa'dan daha hassas, bu yüzden de daha kolay incinebilir bir insandır. En önemlisi, Bahar ne istediğini bilir ve değer verdiği şeylerin peşinden gider. Ama değerlerinin ve amaçlarının gerçekleştirilemez olduğunun da farkındadır. Yani, İsa değerlerin bulunmadığı bir dünyada yaşarken, Bahar bir dünyaya ait olmayan değerlere sahiptir. İsa ne kadar yönünü kaybetmişse Bahar da o kadar umutsuzdur. Bu yüzden de ilişkileri imkânsızdır: Ayrılıkta, diyalektik olmayan, ayrıştırıcı bir sentezde birleşmişlerdir ve hedonistik edilginlik ile ölümcül tutkular arasında gidip gelmektedirler. Ve bu paradoksal sentez ilişkilerini felaketin kucağına itmektedir. Film de zaten Türkiye'nin güneyinde bir sahil kasabası olan Kaş'taki Yunan harabelerinde başlar.

YAZ

Açılış sahnesinde İsa antik harabelerin fotoğraflarını çekmekte, Bahar ise onu uzaktan izlemektedir. Uzun bir sekans boyunca Bahar'ın yüzünde duygusallıkla başlayıp kaygıyla sona eren bir dizi farklı ifade görürüz. Hayal kırıklığı, hınç, öfke, pişmanlık ve umutsuz-

luk, Bahar'ın yüzünden okunabilmektedir (Wood, 2006). İsa, Bahar'a, "Sıkıldın mı?" diye sorar samimiyetsiz bir ifadeyle. Laf olsun diye sorulmuş bir soruya gelen yanıt, ikna edici olmayan bir "yoo"dur. Burada, askıda oluşun önemli bir yönü gösterilir: can sıkıntısı.

Bahar ve İsa, arkadaşları Arif ve eşi Sema'yı ziyarete gittiğinde can sıkıntısı yine kendini hissettirir. Dördü, yuvarlak, beyaz bir lambanın altındaki bir masada oturmaktadır; vakit akşam saatleridir ve arkaplanda cırcırböceklerinin sesi duyulmaktadır. Sema kahve yapmaya gider. Arif ve İsa eski günlerden konuşmaktadır; Bahar ise suskun ve asık suratlıdır. Kendisine bir şey söylendiğinde kayıtsız kalır. İsa, "Ceketini giy istersen" dediğinde keskin bir dille yanıt verir. Arkadaşının yanında azarlanan İsa bozulmuştur. Arif, İsa'nın keyifsiz göründüğünü söyler; İsa eli ve gözleriyle Bahar'ı işaret eder. Bütün sahne boyunca Bahar iki adama da sadece sorularına yanıt verirken bir anlığına bakar. Bahar'la İsa didişmeye başladığında Arif ortamı yumuşatmaya çalışsa da İsa sonunda Bahar'a öfkelenir ve "Hiçbir arkadaşıma gidemeyecek miyiz seninle?" der. Bahar nefretle yanıtlar: "Merak etme, bizim mutsuzluğumuz onlara iyi gelir." Bunun üzerine Arif ve İsa havadan sudan konuşarak ortamı yumuşatmaya çalışır. Bahar bu sohbete katılmaz; bir ara hoşuna giden bir şey olur ve gülmeye başlar ama neye güldüğü meçhuldür. Uzaktan köpek havlamaları duyulur.

Daha bu noktada filmin ilişkilerle ilgili olduğu netlik kazanır. İsa'yla Bahar arasındaki mesafenin aşılmasının, imkânsız değilse de çok zor olduğunun sinyalleri verilir. Bu, iç çekişlerle, hıçkırıklarla ve şiddetli kavgalarla dolu bir ilişkidir; İsa ve Bahar birliktelik söz konusu olduğunda ayrı, ayrılık söz konusu olduğunda birliktedir. Fakat iki karakterin bireysel kimliklerinden daha önemli bir şey vardır: Aralarındaki paradoksal ilişkinin karakteri. Bu açıdan bakıldığında *İklimler*, aksiyomatik anlamda ilişkilere, yani koşulları dışında ilişkilere takıntılı bir filmdir (bkz. Deleuze, 2006, s. 271). Aksiyomatik üzerindeki bu vurgu, takip eden plaj sahnesinde çok daha açık hale gelir.

Plaj sahnesi, uyumakta olan Bahar'ın yakın plan çekimiyle başlar. Denizden çıkan İsa'yı uzaktan görürüz. İsa, Bahar'ı öper ve onu sevdiğini söyler. Oyun olsun diye Bahar'ın üzerini kumla örtmeye girişir. Derken, kumları Bahar'ın gülümsemekte olan yüzünü örte-

cek şekilde itmeye başlar. Bahar uyanır; kâbus görmüştür. Aslında İsa yanında oturmuş, kitap okumaktadır. "Ne oldu? Terlemişsin" der İsa. "Uyuyakalmışım" diye yanıtlar Bahar. İsa, Bahar'a güneşin altında uyumaması gerektiğini, bunun tehlikeli olduğunu söyler ve kitabına döner. Ortam yine boğucudur. Bahar ve İsa birbirinden uzaktır: Ne zaman biri diğerine baksa, o başka bir yere bakar. Bahar denize daha yakın bir yere gidip oturur. Bu ilginç bir sahnedir: İsa arkaplanda kitabını okumakta, Bahar denizle İsa arasında oturmuş, ufuktaki beyaz yelkenlinin geçişini izlemektedir.* Yelkenli, üçgenin üçüncü noktasıdır: ideal. Kendini kitabına kaptırmış olan İsa yelkenliye aldırmaz. Ona sadece Bahar bakar. Güneşin deniz üzerinde ışıldadığı, göğün masmavi olduğu bu sahne pastoral, masum bir sahne olmalıyken, bu şiirlere yakışır mekânın kaygı dolu bir mekân olduğu, bir boşluk olduğu ortaya çıkar. Bu bomboş sahil artık bir istisna, bir karşılıklı dışlama ara-mekânı gibi görünür ve derin bir yalnızlık, çözülme hissi verir. Tıpkı bir Hopper resmi gibidir: Yalnızlık sadece tabloda değildir; izleyicinin tepkisi de bu hisse katkıda bulunur. Böylelikle, tabloda, sahne ve sahne-dışı, içerisi ve dışarısı, üst üste gelir. Sahne-dışı nesne, yani izleyicinin kendi deneyimi, yalnızlık korkusu, doğrudan sahneye dahil edilir.

İsa kitabı elinden bırakıp, Bahar'a yollarını ayırmaları gerektiğini nasıl söyleyeceğini prova etmeye koyulur. Oysa Bahar yanındadır; ama İsa bu noktada bile onunla doğrudan temas kurmaz. Hiç de ikna edici olmayan bir sesle konuşur: "…ama yanlış anlama …yine dost kalırız… yine Beyoğlu'na çıkarız… Senin için de iyi olur" gibi şeyler söyler. Bahar hiç tereddütsüz yanıtlar: "Benim için fark etmez; dost kalmasak da olur... Sen beni merak etme, benim merak edilecek bir şeyim yok."

Tuttle'ın (2006) ifade ettiği gibi, yelkenli sahnesinin en ilginç yanı, perspektifin hiç değişmemesidir: Kamera hareket etmez, sahneyi farklı açılardan göstermez; İsa'yla Bahar'ın yüzünü görmeyiz ve en önemlisi, İsa, Bahar ya da yelkenliyi tek başına göstermek için hiçbir girişimde bulunulmaz. Hepsi de aynı sosyo-simgesel mekânın parçasıdır ve birbirleriyle ilişkilidir. Diğer bir deyişle, burada önemli olan tek tek kimlikler değil, aralarındaki aksiyomatik ilişkidir. Bu simgesel

* Bkz. Kapak resmi. (y.h.n.)

mekân içinde İsa (değerlerin bulunmadığı dünya), Bahar (bir dünyaya ait olmayan değerler) ve yelkenli (idealizm) birbiriyle bağlantılıdır ve ayrıştırıcı bir sentez içinde birbirlerini besler/yıkarlar. Tüm bu özellikleriyle İsa ve Bahar Nietzsche'nin tanımladığı anlamda birer nihilisttir: "Nihilist, mevcut dünyanın olmaması gerektiği ve olması gereken dünyanın da var olmadığı yargısında bulunandır" (Nietzsche, 1967, s. 318).

Yukarıdaki tanımın birinci yarısı Bahar'ın durumunu açıklar: Bahar, değerlerinin *bu* dünyada gerçekleştirilemez olduğunun farkına varır ve bu "olmaması gereken" dünyanın değerini azaltır. Böylelikle istenci bir hiçlik istencine, yıkım istencine dönüşür. Bununla birlikte, kinci davranışı haz verici olduğu kadar korkunçtur da; çünkü "gerçeklik ilkesi" ile "haz ilkesi" arasındaki Freudcu diyalektiği ihlal eden belirli bir keyif alma ifadesi ortaya koymaktadır. Bu, keyiften feragatin artı-keyif ürettiği bir süreçtir. İsa'nın durumunda ise "olması gereken dünya" yoktur. Bahar'ın olumsuz nihilizmi yine de bir istençtir ama bir hiçlik istencidir; bu istenç, öteki "hakiki" dünyaya (yelkenli, mutluluk, hakikat, iyi) ait daha yüksek değerler adına, *bu* dünyanın değerini azaltır: Bahar, hiçbir şey istememektense, hiçliği tercih eder. Bu dünya korunup ideallerin değeri azaltıldığında ise İsa'nın edilgin nihilizmi ile karşılaşırız: Değerlerin bulunmadığı bir dünya, çıplak bir yaşam, istençten yoksun tepkisel bir yaşam. Bahar, özü yaşamın karşısına koyarken, İsa yaşamı görünüşe dönüştürür. İstenci "uyuşturarak" ıstıraptan kaçınır.

Şimdi, İsa ile Bahar arasında bir dolayım kuran yelkenli imgesine geri dönelim. İlk, yani radikal ya da edilgin nihilizm ortaya çıkmadan önceki nihilizm bir güçsüzlük duygusu ya da mevcut dünyayı olduğu gibi kabul edememe durumu olduğuna göre, Bahar'ın ve İsa'nın (radikal ve edilgin) nihilizmlerinin, yanılsamanın dağılmasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Yani, idealist/dinsel nihilizm, radikal nihilizm ve edilgin nihilizm arasında üçlü bir ilişki vardır. Verili olandan platonik bir yükselişi, bir kaçışı simgeleyen yelkenlinin sahnedeki önemi, çekimin kasten kiç-benzeri simgesel örgütlenişinden gelir. Bahar yelkenlide olmayı tercih eder; çünkü "yaşam(ı) başka yerdedir" (bkz. Kundera, 1996). O durumda hiçbir eylemde bulunmayacak kadar kudretsiz olan İsa'ya sırtını dönüp yelkenliye bakmasının nedeni

budur. Bahar, İsa'nın arzu nesnesidir; fakat kendisi başka bir şeyi, yelkenliyi arzulamaktadır. Oysa İsa Bahar'dan ayrı olduğu için yelkenli de Bahar'a uzaktır. Böylelikle gerilim yükselir: Yelkenli uzaklaştıkça Bahar da İsa'dan uzaklaşacak mıdır?

Plaj sahnesinden sonra çifti sakin, sessiz sahil yolundan motosikletle Kaş'a dönerken görürüz. Çifti çevreleyen o güzel manzara, tüketici cenneti, çiftin ilişkisinin gerçekteki durumuyla yine zıtlık içindedir. Gerilim yükselmeye devam eder. Kamera, yolda ilerlemekte olan çifti önce belli bir mesafeden izler. Sonra öne geçerek çiftin yüzlerine yaklaşır ve sonunda Bahar'ın yüzüne odaklanır. Bu noktada, motosikletin sesi azalmaya başlar ve sonunda geriye sadece rüzgârın klostrofobik, abartılı sesi kalır. Bu arada, İsa'nın yüzünü yandan seyretmekte olan Bahar'ın göz hareketlerini, gözlerini kırpıştırmasını yavaş çekimde görürüz. Çerçeve, İsa'nın yüzünün Bahar'ın bakış açısından görünüşünü de verecek şekilde genişlemiştir. Sahne, gerçek zamandan kopmuştur. Bahar'ın elleri aniden çerçeveye girip İsa'nın gözlerini kapatır. İsa'nın çevresine mecazi körlüğü, gözlerinin gerçek anlamda körleşmesiyle örtüşür. Motosikletin kayması ve çiftin düşmesiyle normal hıza ve motosikletin o anki sesine geri döneriz. Çift hayattadır. Bunu bir itişme izler. İsa, Bahar'ı tehdit eder: "Gebermek mi istiyorsun… Atayım mı seni!" Bahar'ı şiddetle kavrayarak yamaçtan denize atacakmış gibi yapar. Zaten korkmuş olan Bahar İsa'yı kendi haline bırakarak yürümeye başlar; İsa ise motosikleti toparlamaya koyulur. Ama öncesinde İsa, Bahar'ın arkasından bağırır: "Gel buraya!" Ve yine arkaplanda bir tekne görürüz. Ama bu tekne daha küçük, daha az ütopik ya da daha az zariftir ve daha önemlisi, ilk yelkenlinin aksi yönünde seyretmektedir: "İdeal" kaybedilmiştir (Tanrı ölmüştür).

Motosiklet sahnesinin ardından, yukarıda anlatılan ayrıştırıcı sentez, kelimenin gerçek anlamında bir ayrılığa dönüşür. Çifti ertesi gün otobüs terminalinde görürüz. Bahar İstanbul'a dönüyordur. İsa, "İstanbul'a dönünce ararım" der; Bahar yanıt verir: "Arama."

SONBAHAR

İsa'yla yağmurlu, boğucu, kasvetli, bir büyük şehrin tüm özelliklerini –kişisel olmayan ilişkiler, hesaplanmış mesafeler, sahte samimiyetler ve rol yapma– taşıyan bir İstanbul'da karşılaşırız. Bir kitapçıda eski kız arkadaşı Serap ve partneri Güven'le rastlaşan İsa, "Sizi birlikte görmek ne güzel!" der. Güven birlikte bir içki içmeyi teklif eder; fakat İsa gidemeyeceğini söyler. Diyalog şöyle devam eder:

İsa: "Sonra haberleşelim."
Güven: "Tamam."
İsa: "Görüşürüz yine."
Güven: "İhmal etme ama."
İsa: "Ama hiç aramıyorsun sen de ya!"
Güven: "E, sen de aramıyorsun..."

Hiçbir taahhütte bulunmamaktan dolayı birbirlerini kutlarcasına kapatırlar konuşmayı: "İşte böyle karşılıklı…"

Daha sonra, Güven'in o gece bir iş seyahatine çıkacağını bilen İsa'yı Serap'ın evinin dışında beklerken görürüz. İsa tarafından takip edildiğini gören Serap içeri girer. Dışarıda bir köpek havlar. Eli kapının kilidine gider ama kilitlemez, hatta aralık bırakır kapıyı. Aynı yavaşlık/tereddütle ışığı yakar ve paltosunu çıkarmaya koyulur. Bu sahnede çerçeve sanki Serap'ı doğrudan görüyormuşuz gibi ayarlanmıştır. Sanki Serap kameraya doğru yürümektedir. Sonra kameranın yanından kareye giriverdiğinde ve aynada kendine baktığında, aslında onu o ana kadar aynadan izlemiş olduğumuzu anlarız. İsa açık bırakılan kapıdan içeri girer; birbirlerine bakarlar. Aralarında çok az konuşma geçer. Otomatik olarak bir ilişkiye geri dönüyor gibidirler. Dışarıda yine köpekler havlamaktadır; telefon çalar.

Konuşurlarken Serap gülmeye başlar. Serap'ın neye güldüğünü anlamayan İsa'nın yüzünde hafiften bir öfke belirir. Leblebilerin bayatlığından yakınır. Serap yanıt verir: "Yeme o zaman." İsa, Serap'a bir leblebi atar. Sonra, ağzıyla yakalamak için havaya bir leblebi atar ama yere düşen leblebi Serap'ın ayağının yanına yuvarlanır. Yerdeki leblebiyi alıp Serap'ın yanına oturur; temizler ve Serap'a yedirmeye çalışır.

Leblebiyi yemeyi reddeden Serap, İsa'nın ısrarı üzerine elinin tersiyle vurup düşürür. İsa, Serap'ın üstüne çıkıp giysilerini yırtar. Serap direniyor gibidir. İsa'ya vurarak kaçmaya çalışır. *Paris'te Son Tango*'yu anımsatan bu sahnede şiddetli tutkular ve vahşi, kaba seks hâkimdir. "Kadın mücadele eder; adam üstün gelir: Bir sevgi ediminden çok tecavüzü andıran pek çok an vardır. Her ne kadar 'çetin ceviz' de olsa Serap teslim olur ve hatta belki keyif bile alır" (Wood, 2006). İlişki sırasında İsa yerden aldığı leblebiyi Serap'a yedirir, yani arzusunu gerçekleştirir. Sahne dikiş makinesi sesine geçer. İlişki sırasında çıkan sesler, dikiş makinesinin sesiyle örtüşür ve bu noktada sahnede, İsa'nın pantolonunu dikmekte olan annesi belirir. Hedonistin faydacılığı: Arzu ve ihtiyaç, sevgili ve anne, çakışır. Fakat İsa'nın Serap'la bir sonraki buluşmasında durum değişir; Serap daha fazlasını ister ama İsa geri durur.

İklimler'in "sonbahar" sahnelerinin en önemli yanı, İsa'nın geçirdiği dönüşümlerdir. Sadece yukarıda anlatılan seks sahnesinde, yani sadece sadistçe bir şiddet gösterisi sırasında İsa'nın tutkusu canlanır. İzleyici tam emin olamasın diye imgenin ucu açık bırakılmış olsa da, sahnenin bir tecavüz sahnesine bu kadar yaklaşmasının nedeni de budur. Filmin yönetmeni (ve aynı zamanda senaristi) bu şiddetli karşılaşma hakkında şunları söyler: "[İsa'nın] biraz şiddete ihtiyacı vardır, içindeki şiddetten kurtulmak için… Ruhunda baş edemediği bir şey vardır; ondan kurtulmak için kendini şiddetin içine iter ve şiddetin bir başka şiddeti kovabilmesini umar" (Ceylan'dan aktaran Milk, 2006). Ama soru hâlâ yanıtlanmamıştır: Peki o "öteki" şiddetin kaynağı nedir? Ve hatta daha da önemlisi, edilgin nihilist İsa, tutkusunu niçin sadece şiddet biçiminde ifade edebilmektedir? Baudrillard'ın çağdaş nihilizm analizi bu bağlamda aydınlatıcıdır.

Baudrillard'a göre, günümüz nihilizmi, bir şeffaflık nihilizmidir; büyük bir aldırmazlık kaynağı olan bir nihilizmdir.[1] Çağdaş toplumun "politika-ötesi" düzeninin, gerçek, anlam, birey, toplumsal gibi şeylerin gözden kayboluşuyla nitelenmesinin nedeni budur.[2] Her şey politik hale geldiğinde, politika kaybolur; her şey cinsellikle ilgili hale geldiğinde, cinsellik ortadan kalkar; her şey toplumsal olduğunda,

1. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 225, 231.
2. Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 20.

toplumsal kaybolur… Pornografi örneğinde olduğu gibi, aşırı görünürlük, görünmez olanın (ayartanın, baştan çıkaranın) kaybolmasına yol açar. Bu açıdan bakıldığında, İsa'nın en çok arzuladığı şeyin ayartma olduğu söylenebilir: "Sahip olmadığı şeyi ister; ama sadece elde etmenin getireceği zafer duygusu için. Arzusunu tatmin eden şey, oyunu (kendince) kazanma eylemidir. Eski kız arkadaşını *kendi* istediği şekilde (rahatsız edecek kertede saldırgan bir seks sahnesiyle) baştan çıkarmak, ona seksin kendisinden daha çok haz verir" (Filmbrain, 2006).

Fakat sahnede ayartmadan daha fazlası vardır. Önceki nihilizm formları imgeselin (örneğin ahlaki, felsefi yanılsamaların) ya da simgesel düzenin (örneğin anlamın ya da ideolojinin) yıkımını ifade ederken, günümüz nihilizmi simülasyon yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu yüzden, çağdaş edilgin nihiliste göre "kıyamet olup bitmiştir" (Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, s. 227). Bu İsa'yı da gayet iyi tanımlıyor; çünkü İsa'nın dünyası yanılsamaların kaybedilmiş olduğu, değerlerin, ütopyaların, ideallerin bulunmadığı, İsa'nın ilgisini cezp eden tek şey olan harabelerle dolu, melankolik bir dünyadır. Dolayısıyla, İsa'nın durumunda, tarafsızlık ve aldırmazlığın yayılması başlı başına bir duygulanım, bir hayranlık kaynağıdır:

> Artık hayranlık (görünümlerle çok sıkı bir ilişki içindeki ayartmanın ve diyalektik akıl yürütmeyle sıkı ilişki içindeki anlamın tersine) kusursuz bir nihilist tutkudur. Yok-oluş biçimine uygun bir tutku. Her türlü yok oluş biçimi[ne], hatta kendi yok-oluş biçimimize bile hayranlık duyuyoruz (a.g.y., s. 227).

İsa'nın edilgin nihilist olması onu barışçıl bir insan yapmaz: Aksine, edilginliği, "kaçınılmaz" bir şiddeti kışkırtır ki bu şiddet "düşman tutkular arasında bir çarpışma değil, kaygısız ve kayıtsız güçlerin ürünüdür" (Baudrillard, 1993a, s. 76). Büyüsü bozulan yaşam, simulakr örtüsü gündelik varoluşun üzerinden kalktığında gerçeğin geri döneceği umuduna yatırılmış yanlış bir arzunun nesnesi haline gelir. Bu yüzden, İsa'yla Serap arasındaki şiddetli karşılaşma, baştan çıkarmadan ziyade bir "ölümcül stratejiler" uygulaması olarak, "gerçek"in, İsa'nın ruhunu "arındırmak" amacıyla, simgesele travmatik bir müdahalesi olarak okunabilir.

İklimler'de bu kör şiddet biçimiyle ilk olarak, (antagonizma, diyalektik açısından) fark değil ayrıştırıcı bir sentez üreten motosiklet sahnesinde karşılaşmamız önemli bir noktadır. Şimdi, "tecavüz" sahnesinde, aynı "sentez", bu kez İsa'nın içinde yinelenir. Her iki durumda da "ölümcül stratejiler" o düzeni potansiyel bir tersine çevirmeyle tehdit ederek, karşılarına çıkan gücü en azından kısmen silme gücüne sahiptir. "Bu duyarlılığını yitirmiş ve nihilist politika sahnesinde, günümüzde, yalnızca bu başka bir şeyle karşılaştırılması olanaksız tersine çevirme olayı insanları harekete geçirebilmektedir" (Baudrillard, *Simulakrlar ve Simülasyon*, s. 231). Peki bu gücün kaynağı nedir?

Ölümcül stratejiler nesneldir; yani amaçlı, rasyonel, arzu kaynaklı ya da nedensel eylemlere dayalı öznel stratejiler değildir. Bu açıdan bakıldığında, nesne, arzudan (öznenin düzeninden) kaçabilen ve kaçınılmazlık düzenine ait olandır ki gücü de buradan gelir. O halde "sadece iki şey vardır: ya arzu ya kader" (Baudrillard, 1993b, s. 52). İsa ile hemcins meslektaşı arasındaki konuşmalar bu açıdan bilhassa ilgi çekicidir. Örneğin konuşmanın bir yerinde meslektaşı, İsa'ya, kendi "tavrından sonra" karısının nasıl "süt dökmüş kediye döndüğünü" anlatır (karısı bir şey talep etmiş, o ise "çıkıp gitmiştir"). Bundan kısa süre sonra aralarında geçen bir başka diyalogda ise aynı adamın eve geç kalmaktan nasıl korktuğunu, yalnızlık korkusu nedeniyle tek başına tatile çıkamadığını görürüz. Benzer şekilde, meslektaşına tatile çıkma planından –"sıcak bir yerlere" gitmek istediğinden– bahseden İsa da kendini ülkenin diğer ucunda, Ağrı'nın karlı manzarasında Bahar'ı ararken bulur. Bu sahneler iki stratejinin açık bir karşılaştırmasıdır: İsa'nın (ve meslektaşının) stratejisi öznelken, Bahar'ınki en radikal şekilde nesneldir, yani toptan, öldürücü bir şekilde, öznelikten çıkarma. Çevresindeki dünyayı yıkıma doğru iterek, öldürücü olanı seçen Bahar'dır. Ufacık bir şey olduğunda bile ortadan kaybolmayı tercih eder (örneğin, motosiklet "kaza"sından sonra, İsa arkasından "geri dön" diye bağırırken o uzaklaşmaya devam eder). Böyle durumlarda, Bahar'ın davranışının, verili bir durumu apaçık bir umutsuzlukla aşma, hatta yıkma istenci tarafından belirlendiği açıktır. Bu aynı zamanda nesnenin edilgin olmadığı anlamına da gelir; aslında varlığını tutkulu bir biçimde sürdürür ve hatta tutkusu intikam biçimini bile alabilir (a.g.y., s. 51). Ardından, öznel, "sıradan" bir strateji ile

nesnel bir strateji arasındaki fark şu sonuca varır: "İlkinde özne nesneden daha akıllı olduğuna inanır; ikincisinde ise nesnenin özneden her zaman daha akıllı, daha kinik ve daha esinlenmiş olduğu düşünülür" (a.g.y., s. 39).

İklimler, duygulanımlar üzerine bir filmdir ve iyi tanımlanmış duygulara değil, duyguların yoğunluğuna odaklanır. Bu yüzden, farklı ruh halleri arasında ani geçişler çokça görülür. Bu da sürekli bir askıda kalmışlık hissi yaratır. Aşk ve nefret ayrılmazdır; özleme tiksinti karışır, bağışlayıcılık *hınç*a dönüşür, öfke ruhların yaralanmasıyla sonuçlanır. Farklı duygulanımlar birbirini izlerken ruh halleri durmadan değişir ve izleyici sürekli farklı "mikro-iklimler"den geçer (Morris, 2007). *İklimler*'in diyalogdan olabildiğince az faydalanması bu bağlamda önemlidir; çünkü yönetmenin ifadesiyle, "gerçek yaşamda hep yalan söylediğimiz için aslında diyalog fazla bir bilgi taşımaz" (Ceylan, Film Fresh, 2007). Sonuç olarak *İklimler*, duyguları diyalog yoluyla ifade etmektense, sinematik atmosferler yaratarak açığa vurur. Böylelikle izleyici filmi bir kafedeki yabancıları seyrediyormuş gibi, ne yaptıklarını çözmeye çalışarak seyretmeye davet edilir (yönetmenin bu konudaki yorumları için bkz. Tuttle, 2007).

Diğer önemli bir nokta ise Deleuze'ün "zaman imgesi" adını verdiği, belirli bir nesnenin belirli bir şekilde kullanılmasıdır. *İklimler* bir aksiyon filmi değildir; hareket imgeleriyle değil, zaman imgeleriyle ilgilidir. Deleuze'e göre, II. Dünya Savaşı sonrasında sinemada farklı bir zaman ve mekân konfigürasyonu kullanıldığı tespitinde bulunmak mümkündür. II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadarki baskın sinematik tarz olan hareket imgesi, zamanın ancak ve ancak filmin anlatısında açıkça verilen rasyonel bir sebepler ve duygulanımlar zincirine göre, yani "aksiyon" ile uyum içinde ilerlemesine izin vermiştir. İmgeler anlatı içinde açıklanmış ve anlam bu nedensellik zinciri içinden üretilmiştir. Zamansallığı belirleyen, Deleuze'ün tabiriyle, karakter ile durum arasındaki ilişkiyi nedenselliğe dayalı doğrusal etkileşimler mantığıyla tanımlayan "duyu-motor bağlantısı"dır (bkz. Deleuze, 1986, s. 155). Bu tarzda, kronolojik zamanın ve ilerleyişin filmin anlatısı içindeki rolü büyük önem taşır; böylelikle, anlık kopuşlar (örneğin geçmişe dönüşler) söz konusu olsa bile nedensel zincirin kırılması önlenir.

İkimler'deyse bazı imgeler aksiyon bağlamında açık bir anlama sahip değildir. Aksiyonlarla reaksiyonlar arasındaki bağlantıyı düzenleyerek anlatıyı bir sona taşıma amacına hizmet etmezler her zaman. Aslında, bir yorumcunun ifadesiyle, "zaman çığırından çıkmıştır ve… görüş, dünyayı yıkıp sonra tekrar toplar ama film gayet basit ve kolay anlaşılır şeyler gösteriyor gibidir" (Fujiwara, 2007). Örneğin, tek bir çekimde, "bir köpeğin havlaması, bir güvercinin tekdüze sesi, arkeolojik bir alanın hiçliği içinde bir arının uçuvermesi, bir leblebinin yerdeki 'maceraları', Boğaz'daki bir vapurun ya da bir fırtınanın çıkardığı sesler gibi uzak sesler yerleştirilmiştir görüntüye. Aniden, çerçevenin köşesinden bir insanın bakışı giriverir ve uzun uzadıya, esrarengiz şekilde bakar izleyiciye/mercek'e" (Haritos, 2006).

Bu tür durumlarda, imgelerin gösterdiği nesneler kendi içlerinde bağımsız, maddi bir varoluş elde ederler. Aynı zamanda, imge/nesne ile ilgili olarak müphem, belirsiz ve olumsal bir nitelik ortaya çıkar. Ve böyle bir imge, belirli bir anlama iliştirilemediğinden, onu farklı çağrışımlar uyandırmaya açık hale getiren bir askıda kalmışlık niteliği kazanır (Suner, 2005, s. 125). Bu tür imgelerin yorumlar sisteminden kaçabilmesinin nedeni tam da, bunların izleyiciyi filmin kronolojisinden söküp kendi geçmişine gönderen kaygan nesneler haline gelmeleridir.

Duyu-motor bağlantılarından sadece, Deleuze'ün "zaman imgesi" adını verdiği bu imgeler kurtulabilir: Bu imgeler zamana göre ilerleyen anlatının kısıtlamalarından kurtulmuş, hayal ürünü, tamamen görsel ya da işitsel durumları gösterirler. Aslında çağdaş yaşam nasıl tepki vereceğimizi bilmediğimiz durumlarla ve tarif edemediğimiz mekânlarla doludur (Deleuze, 1989, s. xi). "Öylesine-herhangi-mekân", değerden yoksun mekândır; insanla doğa arasındaki bağın kopmuş olduğu, nihilizm mekânıdır (bkz. a.g.y., s. 169-172). Zaman imgesiyle, bir eylemi artık bir bağlam içinde anlamayız ama harekete zamanın kendisi neden olmuş gibi, hareketin kendisi doğrudan bir zaman imgesiymiş gibi algılayabiliriz:

> Hareket artık sadece sapmış değildir; sapma kendi içinde geçerlilik kazanır ve doğrudan nedeni olarak zamanı gösterir. "Zaman çığırından çıkmıştır": Dünyadaki davranışın ve hatta dünyanın hareketlerinin ona atfettiği temellerden kurtulmuştur. Zaman harekete bağlı değildir artık; sapmış hareket zamana bağlıdır (a.g.y., s. 41).

Zaman imgesinde her şey gerçek kalır. Bir nesne niteliğine sahip olmasının nedeni de budur; ama sahnenin geçtiği yerin gerçekliğiyle aksiyon arasındaki motor bağlantı artık yoktur; onun yerine, "özgürleşmiş duyu organları aracılığıyla kurulmuş düşümsü bir bağlantı vardır" (a.g.y., s. 4). Peki duyu organları nasıl "özgürleşir"? Bu imgeler düşünce için bir uyarıcı işlevi görür; çünkü onların müdahaleleri, olayların kronolojik olarak anlaşılmasını engelleyerek, yani aktüel anlatının perspektifini farkla bozarak, izleyicinin zamanı virtüel bir bütün olarak görmesinin yolunu açar. *İklimler*'in yönetmeninin ifadesiyle:

> Daha büyük bir evrenle bağlantılı olduğunuzu hissettiğiniz o anları yeniden yakalamaya çalışıyorum. Ses de çok önemli, belli bir atmosfer yaratırken; müzikten daha önemli. Ses, örneğin gece uzaktan gelen köpek havlamaları, izleyicide pek çok his uyandırır (Ceylan, Dawson, 2007).

Bu "daha büyük bir evrenle bağlantı" hiç şüphesiz şimdi'yi virtüel'e, varlık'ı oluş'a açma girişimidir. Bu anlamda, *İklimler* bir anlatıyı sadece "temsil" etmekle kalmaz; izleyiciyi makinemsi, tinsel bir yanıt vermeye kışkırtarak, anlatısını virtüele açmaya çalışır. Geçeklik (aktüel) artık imgeden (virtüel) "önce" gelmez; birlikte yaşarlar. Demek ki, bir bakıma, *İklimler*'de resmedilen karakterlerin yaşamları hem aktüel hem virtüeldir. Zaman imgelerinin kurduğu virtüel bağlantılarla karakterlerin (anlatı içindeki) aktüelliği yan yana yaşar. Dolayısıyla, filmi ilginç kılan sadece "aktüel hale gelmiş" yapıları, anlatısı değil, aynı zamanda virtüel potansiyelleridir; sadece anlatı seviyesinde üretilen anlam değil, aynı zamanda, virtüel yoğunluklara rezonans katabilen, kişisel olmayan, kendi kendini oluşturan süreçler seviyesinde üretilen anlamdır (bkz. Deleuze, 1990, s. 19, 187).

Ama hikâye bundan ibaret değil. Zaman imgesinin aktüeli virtüle açması tutsaklığa dayalı statik bir ilişki değildir. Zaman imgesi, anlam ürettiği için, yaratıcılığa ideal şekilde izin verir. Diğer bir deyişle, zaman imgesiyle, "zamanın içinde olmakla kalmaz, akışına da kapılırız; doğrudan ya da otomatik yanıtlar vermekten uzak durabiliriz çünkü o dünyayı *öyle de* algılayabiliriz *böyle de*. İnsan kararının ya da özgürlüğün gücünü serbest bırakan, virtüeldir" (Colebrook, 2002, s. 167).

İklimler'le ilgili olarak bu bağlamda ne söyleyebiliriz? *İklimler*, "özgürlük" ya da "düşünme" konusunda ne öneriyor? Şimdi filmin son kısmına geçerek bu soruların yanıtlarını arayalım.

KIŞ

İklimler'in üçüncü ve son kısmında (ya da mevsiminde) İsa'yı "sıcak hava" özlemi içinde buluruz. Tatile çıkmaya hazırlanıyor, plaj resimlerine bakıyordur (filmin başlarındaki plaj sahnesinin aksine bu resimler hayat doludur; birbirine "dokunan" insanlar vardır). Bu arada Bahar ilişki sona erdikten sonra unutulmuşluğa, Ağrı'nın bir kasabasına çekilmiştir. Televizyon için bir intikam filmi çekmektedirler. Tatile çıkacakken İsa'nın Bahar'ın uzakta olduğunu öğrenmesi Bahar'ı tekrar bir arzu nesnesine dönüştürmüştür. Nihayetinde Bahar, "İsa'nın asla yapamayacağı bir şeyi yapmış, her şeyi arkada bırakıp oraya gitmiştir" (Ceylan, Jafaar, 2007). İsa fikrini değiştirir ve Ağrı'ya gitmeye karar verir.

İsa, filmin önceki sahnelerinin –bol güneş, plaj, İstanbul'un nemli havası– tam zıddı bir yere, soğuk, merhametsiz bir iklime gelir. İsa'yı kovboy filmlerindeki gibi yolun ortasından yürürken görürüz; tek fark, rüzgâr yerine kar olmasıdır. Yoldan hem arabalar hem de ineklerle çobanlar geçer. İsa, Bahar'a bir hediye alır: müzik kutusu. Bahar'ı ufak bir kahvede görürüz; gayet iyi durumdadır. İsa'yı sokakta dururken görünce dışarı çıkar. "Ortamın bir kovboy kasabasını andırması boşuna değildir; sahne, western filmlerindeki düello sahnelerini andıran bir şekilde ustalıkla ilerler. Eski sevgililer, sokakta birbirinden birkaç metre uzakta kaskatı bir sessizlik içinde dikilip birbirini tartar. Gerilim neredeyse elle tutulacak kadar yoğundur. Yakında birinin canı yanacaktır" (Kirkegaard, 2006). Sonra birlikte kahveye girerler. Bahar İsa'nın hediyesini "çok güzel" bulur; fakat İsa'nın "Akşam görüşür müyüz?" sorusuna "Sanmıyorum" yanıtını verdikten sonra kafeden çıkar ve hediyeyi masada unutur. İsa kendini terk edilmiş hisseder.

Ertesi gün İsa, Bahar'ın çalıştığı yere gider. Onu bir minibüste ağlarken bulur. Yanına gider ve değiştiğini söyler. "Artık çok değiştim ben, eskisi gibi değilim." İşini bırakıp ertesi gün onunla İstanbul'a

dönmesini ister. Bahar ağlamaya devam eder. İsa hiçbir şey söylemez, yapmaz; edilgin ve kudretsizdir. İsa, "İçimde çok büyük bir potansiyel hissediyorum değişmek için. Çok değiştim zaten. Artık her şeye hazır hissediyorum kendimi. Gerekiyorsa İstanbul'u terk edip başka bir kente yerleşmeye… Bütün dünya nimetlerinden vazgeçmeye…" der. Hiç göz teması yoktur. Bahar uzaklara bakmaktadır. Minibüse girip çıkan insanlar yüzünden konuşma sürekli kesilir. İsa, "Artık kendim için istediğim hiçbir şey yok hayatta, yemin ediyorum. Seni mutlu etmeyi başaracağımı biliyorum " der. Bahar sonunda İsa'ya bakar ve ona sormak istediği bir şey olduğunu ama dürüst cevap vermesini söyler. "Tabii, ne istiyorsan" der İsa. "Biz ayrıldıktan sonra Serap'la hiç görüştün mü?" Gözünü kırpmadan cevap verir İsa: "Tabii ki hayır."

Aynı gün ileriki saatlerde, İsa otel odasında yatarken kapı çalınır. Gelen Bahar'dır. İçeri girer. Kimse bir şey söylemez. Yatağa oturur, sonra yatar. Paltosu hâlâ üzerindedir. Odadaki varlığı tuhaftır; kısa süreliğine kucaklaşmış görünürler. İsa bir sigara içer. Giyiniktirler. Bahar, İsa'nın yanında uyuyakalır. İsa sıkılmış gibidir, saatine bakar. Ertesi sabah İsa pencerenin mavi ışığında oturmaktadır. Bahar uykudan uyanır; günaydınlaşırlar ve Bahar da pencerenin yanına gider. İsa, Bahar'a hediyesini almayı unuttuğunu söyler. "Minibüste verecektim ama…" der, devamını getirmez. Bahar gördüğü rüyayı mutluluk içinde anlatır: "Ben uçabiliyormuşum."

Bahar rüyasını ayrıntılı olarak, dokunaklı bir açıklıkla anlatır. İsa, çekimin kaçta başladığını sorarak yanıt verir. Bahar'ın ruh hali değişir; hayal kırıklığına uğramış ve mutsuz görünmektedir. İsa, "Geç filan kalmayasın" diye ekler. Buna karşılık Bahar İsa'yı seyreder; sanki bir şeyleri –İsa'yı/kendi düşüncelerini?– ölçüp tartıyordur. Bu arada İsa kayıtsızca esner ve pencereden dışarı bakar. "Dokuzda" der Bahar. İsa, "O zaman çıkalım" diyerek karşılık verir. Kamera birinden diğerine hareket eder. Hiçbir şeyin değişmediği açıktır.

Sahne kapanırken bir kadın ağlaması duyarız; mezar başında ağlayan bir kadının görüntüsüne geçilir. Kar yağmaktadır; silahlı bir adam gelip kadının arkasında durur. Bahar ve ekibin çekmekte olduğu intikam melodramından bir sahnedir bu. Geçmekte olan uçağın sesi yüzünden sahneyi kesmek zorunda kalırlar. Kamera Bahar'a odaklandığında ses daha da yükselir ve diğerlerinin konuşmaları duyulmaz

olur. Bahar, yağan karların arasından, İsa'yı götürmekte olan uçağın silik görüntüsünü seçmeye çalışarak havaya bakar. Bu filmin final sahnesidir. Yoğun kar yağışı altındaki köyün görüntüsü, kuş cıvıltıları ve köpek havlamalarıyla baş başa kalırız.

BAHAR

Bu, hem Bahar karakteri açısından hem de filmde tasvir edilen nihilizmin hiçbir yaratıcı edim ya da düşünceye yol açmadığı gerçeği çerçevesinde düşünüldüğünde, hayal kırıklığına uğratan bir finaldir. Özellikle herhangi bir mekânın tasviri ve nihilistik koşullarda bağ kurmanın imkânsızlığı bağlamında Ceylan'ın Çehov'dan genellikle en büyük esin kaynağı olarak bahsetmesi ilgi çekicidir.

Ancak ilgi duydukları konular ve perspektiflerindeki benzerliklere rağmen, nihilist kilidin anlatıyla kırılamaması, filmde çarpıcı bir husustur. Yine de filmin anlatısını Çehov öyküleriyle kıyaslamak faydalı olabilir. Örneğin, *Aşk Üstüne* –filmin sonu akla bu öyküyü getirir– adlı öyküsünde Çehov, Alyohin'in Anna'ya aşkını anlatır. Alyohin, "bir dolap beygiri gibi" kendi kurulu dünyasının koşullarına kısılıp kalmış olması açısından İsa'ya çok benzer bir karakterdir.[3] Anna'ya duyduğu yakınlığa karşılık bulmuş ve onunla gerçekten mutlu olma şansını yakalamış olan Alyohin, istenci doğrultusunda hareket edip Anna'ya yaklaşamaz ve ilişkilerinin son sahnesinde kadının gitmesine izin verir. Sıkıcı varoluşundan ("dolap beygiri gibi dönüp durmaktan") kurtulmasını sağlayacak bir kaçış çizgisi bulmak yerine, uyuşturulmuş yaşamı içinde istençten yoksun sürdürür hayatını.

Fakat *Aşk Üstüne*, olumlu bir değişim olasılığını kapalı bırakan *İklimler*'dekinin aksine, değişim olasılığının, başka bir yaşam ihtimalinin işaretini verir. Çehov'da farklı olan tam da budur: Karakterlerin (ve okurun) düşüncelerinde bir değişim olur; yaşamlarına yeni bir ışığın altında bakarlar. Örneğin bu öyküde Alyohin kendisiyle, istençten yoksun oluşuyla ve nihilistik kısıtlamaların ürettiği ataletle yüzleşir. Daha aktif/yaratıcı bir düşünce noktasına ulaşır: "Şunun iyice farkına vardım ki, iki kişi birbirini sevmişse ilerde mutlu olup olmaya-

3. Çehov, *Bütün Öyküler 1895-1900*, Çev. Mehmet Özgül, Cem Yayınevi, 2006, s. 291.

caklarından, bunun günah sayılıp sayılmayacağından daha yüce, daha önemli bir düşünceden hareket etmeleri gerekiyor" (a.g.y., s. 290). Yani, Alyohin, gerçek mutluluğa ulaşmak için "iyinin ve kötünün ötesi"ne geçmek, yani eylemde bulunmak gerektiğini anlar. Fakat İsa'nın nihilistik kısıtlamaları onu Çehov'un karakterleri gibi duygulanımdan düşünceye, edilginlikten etkinliğe bir sıçrama yapmaktan alıkoyar.

Bir röportajında Ceylan, İsa'yla ilgili şunları söylüyor: "Bence erkekler, özellikle belli bir yaşa geldiğinde, kendini merak ediyor. Kendini daha iyi bilmek istiyor; kendinden hoşnut olmadığında kendini bazı durumlara ve insanlara maruz bırakarak bu çarpışmadan kim olduğunu çıkarmaya çalışıyor" (aktaran Milk, 2006). Ne var ki, İsa istençten yoksun olduğundan böyle bir "anlayış" olanaksız hale geliyor. Çünkü kişinin kendi kaderini çizmesi, kendini değiştirmesi ya da alt etmesi, yahut Nietzsche'nin Pindar'dan ödünç aldığı sözcüklerle ifade edersek "insanın olduğu kişi haline gelmesi" ancak ve ancak istenç temelinde olabilir (Nietzsche, 1979, s. 64-68).

Nietzsche göre, "insanın olduğu kişi haline gelmesi" demek, kişinin olmak istediği kişi haline gelmesi demektir. Varlık dünyası gerçekte oluş dünyası olduğuna (benlik değişmez olmadığına) göre, insan perspektifini genişletmeye çalışabilir ve kendi sorumluluğunu alabilir, kendine sahip olabilir, ki özgürlüğün tanımı da budur: Şeylerdeki zorunluluğu algılamak (bkz. Nietzsche, 1960, s. 213). Bu açıdan bakıldığında insan nihilizmi alt etme *istenci* gösterebilir; ama bu istenç İsa'da yoktur. İsa değişimi filmin tek bir yerinde ister: Bahar'a değişmek istediğini söyler; bunu, çilecilik vasıtasıyla, "dünya nimetlerinden vazgeçerek", başka bir insan haline gelerek yapacaktır. Kojeve'nin Hıristiyan ideali olarak formüle ettiği şey de budur: "Olmadığın şey haline gelmek" (bkz. Rosen, 1995, s. 12). İsa karakterinin adı da ilgi çekicidir bu bağlamda. Ve daha genel bir anlamda, değişim fikri bütün film boyunca idealizm ile ilişkilendirilmiştir (bu yüzden yelkenli imgesi *İklimler*'de vazgeçilmez öneme sahiptir).

Fakat "insanın olduğu kişi haline gelmesi" aşkın değil, içkin bir alt etme süreciyle ilişkilidir. İnsanları hayvanlardan ayıran şey aslında alt etme kapasitesidir. Açıkça, virtüelle ilişkiye geçememeleri açısından hayvanlar kapalı, "tam" varlıklardır. Bu yüzden, yeni değerler yarat-

ma kapasitesine sahip değildirler; "temsil ettikleri şeyi alt etmelerini imkânsız kılan, özgüllükleridir" (Rosen, 1995, s. 26). Hayvanlar, kendilerinden farklılaşamamaları anlamında "kapalı"dırlar. Bu bağlamda, *İklimler*'de pek çok hayvan imgesi (köpek, kuş, arı…) kullanılması ilgi çekicidir. Bu imgeler (özellikle "tecavüz" sahnesinde) insan ile hayvanın birbirine ne kadar yakın olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, filmin iki ana teması, yalnızlık ve can sıkıntısı üzerine düşünmek aydınlatıcı olabilir. Filmdeki karakterler sürekli gerilim içindedir; birlikteyken yalnızdırlar ve yalnızlıkta birleşirler. Bu genellikle can sıkıntısına dönüşen bir ilişki, bir insanlık durumudur. Karakterler sıkılmıştır, dışarıdaki yaşam onlara kayıtsızdır ve daha önemlisi, yaşamak istemedikleri bir hayattan kurtulmalarını sağlayacak hiçbir şey yapamazlar. *İklimler*'in kronolojik açıdan zayıf oluşunun –çoğu sahne adeta sonsuz bir şimdiyi resmeder– bu anlamda hiçbir önemi yoktur. Karakterlerin hayvanlara yakınlığı da burada yatar: "Sıkılan insan… yakalanan hayvana… 'en yakın mesafe'de bulunur. Her ikisi de, kendine en yakışan hareketle, *kapalılığa açık*tır ve inatla reddettiği bir şeye tümden teslim eder kendini…" (Agamben 2004, s. 65)

Bununla birlikte bu "yakınlık", insanın kendini (yani olduğu hayvanı) Açık ile ilişkilendirerek alt etmesi, hayvanla arasına mesafe koyabilmesi yönünde bir olanak da sunar (bkz. a.g.y.,). Hayvan, çevresiyle doğrudan ilişkisini kesmesinin imkânsızlığıyla tanımlanır. İnsan ise istencini olumlayıp "olduğu kişi haline gelerek" kendi kendisiyle ilişkisiz hale gelebildiği için insandır. Bu açıdan bakıldığında yalnız İsa değil, Bahar da hayvanların esaretini andıran bir biçimde nihilist çıkmaza girmiş görünür. *İklimler*'le ilgili yapılmış hiçbir yorumun Bahar karakterini olumsuz bir ışıkta resmetmemiş olması bu açıdan şaşırtıcıdır; pek çoğu, Bahar'ın reaktif nihilizmini ve bunun İsa'nın kinikliğiyle içsel bağlantısını göz önüne almamış, Bahar'ı romantize edip, İsa'nın narsisizmine odaklanmıştır (örneğin bkz. Wood, 2006 ve Morris, 2007). Oysa Bahar'ın İsa'da olmayan şeyi, istenci, bir hiçlik istencine indirgiyor olması anlamlıdır.

Sonuç olarak, *İklimler*'deki kötümserlik bir istenç kötümserliği noktasına varmaz ve doğaya, hayvanlığa, kaçışçılığa ve nihilist yıkıma yapılan çok sayıda göndermeye rağmen bir kaçış çizgisi aramayı sürdürmez. Anlatı, filmde tortulaşan üç nihilizm formuna –idealist ka-

çışçılık (kişinin olmadığı birine dönüşmesi), olumsuz nihilizm (kin, intihar) ve edilgin nihilizm ("dünyevi hazlar" hedonizmi)– hiçbir şekilde etki edemez.

Sanat, eski değerleri (örneğin nihilizmi) kopyalayıp, savunup, çökeltebilir de; onları yeniden değerleyip, (örneğin anti-nihilist) yeni değerler de yaratabilir. Birinci durumda sanat, sanat aşkına yapılır; ikincisinde ise sanat yaşam içindir. Birinci durumda sanat duygulanımların birbirini etkilemesiyle yetinir; diğerinde istençle ilgilidir. İlkinde sanat *ersatz* bir aşkınlık, öte'nin bir işareti, idealleştirilmiş dünyanın, "duyu-ötesi olanın duyusal bir simgesi" haline gelebilir (Hass, 1982, s. 118). İkinci durumda ise sanat, "evet" diyebilen, yaşamı olumlayabilen bir perspektif haline gelir. Böyle bir istence sahip olmayan *İklimler*, dünyayla estetik bir ilişki kurmakla yetinir. Sanatta nihilizmi tanımamızı sağlayan özellikler, duyusal dünyanın yerine estetik deneyimlerin konulması ve "güzellik"in duygulanımlara indirgenmesidir. Bu açıdan *İklimler* sadece nihilizmle ilgili bir film değil, aynı zamanda nihilist bir filmdir. Bir insanın olduğu kişi haline gelmesi istençle olabilir, duygulanımlarla değil.

Fakat bir filmi anlatıdan ibaretmiş gibi ele almak elbette yanlış olur. Nihayetinde sinematik imgeler anlatının ve anlatıyla ilişkili hareket imgelerinin ötesine geçen bir güce sahiptir. Ama *İklimler* söz konusu olduğunda sinematik imge düzeyinde de benzer bir iddiada bulunmak mümkün. Üzerinde durulacak ilk nokta, zaman imgesi yaratımının sinemada kendi içinde bir amaç olmadığı, bunun bir zorunluluk olmadığıdır. Zaman imgesi gerçek dünyanın düzenini bir şokla "bozduğunda" bu şok, düşünce, düşünme üretir (Deleuze, 1989, s. 156). Bu düşünceye "ruhsal otomat" der; bu otomatik düşünce, filmin temsil ettikleriyle ilişkilendirilmeksizin ya da bunların bir sonucu olarak ortaya çıkmaksızın, "insanın içindeki düşünürü uyandırır". Peki, sinemanın bizi düşünmeye zorladığı şey nedir? Bu sorunun yanıtı, Açık, virtüel "bütün"dür. Ama sinemanın kendisi de bu bütünün bir parçası olduğuna göre, bütünü kısmi bir perspektiften düşünmesi imkânsızdır. Diğer bir deyişle, sinema bizi imkânsızı, yani bir hiçliği düşünmeye zorlar: (Fiili olmayan fakat gerçek) virtüelin yokluğunu, imkânsız virtüeli, düşüncedeki düşünülemezi düşünmeye zorlar (bkz. Deleuze, 1989, s. 156-157, 168).

Deleuze, ruhsal otomatın ürettiği üç tür "şok"tan söz eder. İlk olarak, imgeden düşünceye, algıdan düşünceye bir hareket vardır; bu hareketle sinematik imgeler düşünce üzerinde bir şok etkisi yaratır ve onu imkânsızı düşünmeye zorlar (1989, s. 159-163). İkinci olarak, duygulanım kavramından, düşünceden imgeye geri giden bir hareket vardır; bu hareket akla bir tutku, bir "duygusal zekâ" katar ki bu olmadan sinema hiçbir işe yaramaz. Ve bir de, kavramla imgeyi özdeş hale getiren üçüncü bir hareket vardır. Bu, Deleuze'ün "eylem-düşünce" dediği, "insanla dünya, insanla doğa arasındaki ilişkiyi, duyu-motor birliğini gösteren fakat onu üstün bir güç konumuna yükseltmeyen" harekettir (a.g.y., s. 161).

Burada en önemli husus, şokun iki niteliği (zihin/beden, imge/uzam, düşünce/eylem) birleştiren ve ayıran diyalektik bir şok olmamasıdır. Bunun nedeni tam olarak, ruhsal otomatın sadece soyut, mantıklı bir birbirinden düşünce çıkarma olasılığına değil, "düşüncelerin hareket imgesiyle birlikte içine girdiği devreye" de işaret ediyor olmasıdır (a.g.y., s. 156). Bu daha ziyade, diyalektik olmayan ve bu ilişkiden "beden ya da imge içermeyen" (a.g.y., s. 169) katıksız bir düşünce çıkaran bir şoktur (Deleuze buna "zihin şoku" der). İşte bu yüzden, yukarıda sözü geçen "üstün güç" monizmin gücüdür; zihin ve beden, düşünce ve eylem, aynı töze aittir. Bu yüzden, zaman imgesi düşünceyi kendi imkânsızlığıyla yüzleştirerek gerçek dünyayı askıya aldığında/bozduğunda, düşünce için, kendi imkânsızlığından "daha yüksek bir doğuş gücü" çıkarma olanağı, bir duyu-motor birliğine yeniden ulaşma olanağı doğar. Diğer bir deyişle, zaman imgesinin en önemli özelliği, nihilistik kilidi, insan ile doğa arasındaki kopan bağı açığa vurmakla kalmayıp (*İklimler*'de olduğu gibi), bir de bu bağı düşünce vasıtasıyla yeniden kurmasıdır. Nihayetinde duyu-motor birliğini bozan, insanın doğayla bağının kopmasından başka bir şey değildir:

> Duyu-motor birliği dağıldığında insan kendini dünyadaki dayanılmaz bir şeyle çarpışmış ve düşüncede düşünülemez bir şeyle karşılaşmış halde bulan bir gören'e dönüşür. Bu ikisi arasında düşünce tuhaf bir fosilleşmeye uğrar; sanki işlev görme gücünden, varolma gücünden yoksunmuş, kendisi ve dünya elinden alınmış gibidir. Düşünce bu dünyadaki dayanılmazı daha iyi ya da daha hakiki dünya aşkına yakalamaz; aksine, bu dünya

dayanılmaz olduğundan artık ne kendini düşünebilir ne de bir dünya (Deleuze, 1989, s. 169-170).

Eğer "tepki verebildiğinden, yani düşünebildiğinden daha iyi ve daha ilerisini gören" nihilistin psişik durumu ruhsal otomat ise, çıkış yolu nedir? Aşkın bir dünyaya değil, insan ile *bu* dünya arasındaki bağa inanmaktır; bu inanç, "düşünülmemiş"i, düşüncenin gücü haline getirir (a.g.y., s. 170).

Bu anlamda *İklimler* nihilizmle başa çıkmayı ne sinematik imgeler ne de anlatı düzeyinde başarabilir. Temsil edilen (üç nihilizm formu), zaman imgelerinden etkilenmez, yani filmin zaman imgeleri düşünmeyi kamçılamaz. Nihilizmi verili kabul eden film, resmettiği dünyada hiçbir çatlak, hiçbir kaçış çizgisi bulamaz. *İklimler*'de, "gören'in sineması" içindeyizdir; nihilizmin nihilistik bir tasvirini, politize edilmemiş ve fazlasıyla biçimsel zaman imgeleri temelinde, yine nihilizmin içinden görürüz. Dolayısıyla, *İklimler*, resmettiği üçgenin içine hapsolmuştur: aşkınlık fikri, umutsuzluk ve yön kaybı.

Ama nihilizmin bir de dördüncü türü vardır (Kaş yazı, İstanbul sonbaharı ve Ağrı kışını izleyen dördüncü bir mevsim, bir iklim vardır), ki bu *İklimler*'in ufkunun bütünüyle dışında kalmıştır. Bu, örneğin din yoluyla ve içkin değerler yaratmak vasıtasıyla, yani aşkınlık yanılsaması üzerinden nihilizme karşı koymaya çalışmaktansa, Nietzsche'nin, nihilizmi sınırlarına götüren "kusursuz nihilizm"idir. Deleuze'ün dediği gibi, insanla dünya arasındaki bağ koptuğunda, bu bağ bir inanç nesnesi haline gelmelidir. "İmkânsız" olan ancak inançla –yani, *bu* dünyaya ait yeni değerler yaratmak yoluyla– canlandırılabilir. "İnsanın duydukları ve gördükleriyle yeniden bağlantı kurmasını sağlayabilecek tek şey, inançtır. Sinema, dünyayı değil, bu dünyaya duyulan inancı, sahip olduğumuz tek bağı filme çekmelidir" (Deleuze, 1989, s. 172).

İçkin bir perspektiften bakıldığında değerlerin varoluşsal arkaplanı yaşam olduğuna göre, (sinematik perspektif de dahil olmak üzere) bir perspektif yalnızca verili olanı algılamakla, salt temaşayla kalmayıp, aynı zamanda ufku genişletmek, verili olanın doğasında varolan darlığı alt etmekle de ilgilenir (Hass, 1982, s. 44, 50). *İklimler* açısından baktığımızda bu bağlamda önemli olan, yorumlamanın, bir perspektif inşa edebilme, insanla doğa arasındaki bağı yeniden kurabilme yete-

neğinin, şeyleri hem temaşa eder bir tarzda algılayıp hem de onların değerini ölçebilen bir öznellik gerektiriyor olmasıdır. Yani, yorumlama, anlam ya da değerler bulma yeteneğidir (bkz. a.g.y., s. 197). İsa ve Bahar'ın yaşama birbirinden farklı ama yaşamı eşit derecede olumsuzlayan şekillerde hayır demelerinin nedeni, yaşama anlam verememeleri ya da bunun için gereken istenç gücünden yoksun olmalarıdır. Bu yüzden de ya bu dünyayı değersizleştirirler (Bahar) ya da değerleri (İsa).

Modern gerçek şu ki bu dünyaya artık inanmıyoruz. Başımıza gelen olaylara, aşka, ölüme bile inanmıyoruz; sanki bunlar bizi sadece kısmen ilgilendiriyor. Biz sinema yapmıyoruz: Dünya bizi seyrediyor kötü bir film gibi (Deleuze, 1989, s. 171).

İkinci Bölüm

Nihilizm ve "Toplumsal"

KAPİTALİZM, POST-POLİTİKA VE TERÖR

> Ahlaki değer biçme bir tefsir, bir yorumlama şeklidir. […] Kim yorumlar? Duygulanımlarımız.
> (Nietzsche, 1967, s. 148)

Peki o halde nihilizm "toplumsal"la ve onun duygulanım yapılarıyla nasıl bir ilişki içindedir? Bu konuyu ele alırken hareket noktam Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus* (1983) adlı kitapta işlediği üç tarihsel toplumsal oluşum olacak: ilkel toplum, despot toplum, kapitalist toplum. Bu üç oluşum üç farklı duygulanımla bağlantılıdır: zulüm, terör ve kinizm. Ve bu üçünün nihilizmle belli ve kesin ilişkileri vardır. Önemli bir diğer husus da bu üç toplumsal oluşumun birbirini dışlamamasıdır; seri bir mantık izleyerek, birbirlerine yeniden girebilir ya da birbirleri içinde kendilerini yineleyebilirler (örneğin,

kapitalist bir toplumsal oluşumda despotça eğilimler bulunabilir). Bu çerçevede kitabın bu bölümü nihilizmi çağdaş toplumla ilişkilendiriyor. Bunun için, önce çağdaş toplumun iki önemli özelliğine odaklanır: kapitalizm ve post-politika. Daha sonra, çağdaş bir sorunu ele alır ve teröre karşı savaş ile terör arasındaki "antagonizma"yı, edilgin nihilizmle radikal nihilizm arasındaki ayrıştırıcı sentezin biyo-politik bir versiyonu olarak değerlendirir.

ÜÇ TOPLUMSAL OLUŞUM, ÜÇ DUYGULANIM

İdeal ve tipik olarak, ilkel toplum varlığını bir akışlar toplumu, göçebe bir bağlantılar alanı olarak sürdürür. Fakat burada söz konusu olan bir kaos ya da toptan bir düzensizlik değildir. Diğer bir deyişle, ilkel toplum, toplumsallığın sıfır noktası, örneğin, "toplumsal" öncesi bir "doğa hali" değildir. Diğer tüm toplumlar gibi o da parçalı bir toplumdur ama esnek bir şekilde parçalara ayrılmıştır. Bu yüzden, kadın/erkek, yöneten/yönetilen, yetişkin/çocuk vb karşıtlıklar her ne kadar güçlü de olsa, kendi kendine yeten bir örgütlenme türü haline gelmez ya da tek bir merkezde, örneğin bir devlet oluşumunda yankı bulmaz (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 208-212). Dolaşım kalıpları mevki ve prestij farklılıkları yaratsa bile, bir grubun daimi olarak diğerlerinin üzerinde konumlandırılmasına olanak verecek bir hiyerarşi ya da kapalı bir değiş tokuş sistemi bulunmadığından, bu farklılıklar kalıcı hale gelmez (Holland, 1999, s. 71). Bu açıdan bakıldığında ilkel toplum, bir devletin ve değiş tokuş ekonomisinin bulunmadığı bir toplumdur.

İlkel toplumsal oluşuma denk düşen başlıca duygulanım zalimliktir: İlkel toplum "kodlama", yani zalimce ritüeller (dövme, iz bırakma, kesme, üyeliğe kabul…) vasıtasıyla üyelerinin bedenlerine nitelikler nakşederek bedenlerin akışını düzenleyen kolektif bir bellek yaratır. Fakat bu nakşetme işlemi bütün olarak insanlara ya da onların bazı organlarına yönelik değildir; zalimlik ritüelleri daha ziyade, belli bir gruba ait kolektif yatırımlar olarak organlarla ilgilidir (a.g.y., s. 142). Ve bu "kişisel olmayan" organlar bedenlerin akışını yeryüzüyle ilişkilendirdiğinden, ilkel toplumlarda tüm toplumsal üretimin yeryüzü kaynaklı olduğuna inanılır:

> Çünkü bu –organların ortak olana (*socius*) kazınması ve akışların onun yüzeyinden geçmesi– kurucu bir edimdir: Böylelikle insanlar, bir ortak oluşun gerekleri uyarınca, biyolojik bir organizma olmaktan çıkar ve tam bir beden, organlarının iliştirildiği, onları çeken, iten, mucizeleştiren yeryüzü haline gelirler (a.g.y., s. 144-145).

Kodlama sonucunda borç da hareketli, karşılıklı ve sonlu bir borç haline gelir. Fakat bu borç ya da ceza, *hınç*a neden olmaz, yani bir intikam arzusuna yol açmaz; çünkü zalimlik ritüelleri mübadeleci olmayan bir güce, kodlama olayından haz elde eden otonom bir bakışa yön verir (Deleuze ve Guattari, 1983, s. 191). Bu otonom bakış, bireyin acısından, toplumsal düzeni tesis eden bir artıdeğer türetir.

Despotik toplumsal oluşum, Devlet'in kurulmasıyla başlar. Devlet, ilkel topluma, despotik istence dayalı yeni bir ittifak sistemi dayatır. Bu istenç yaşamdan ve yeryüzünden geri çekilmiş, böylelikle "yaşamı yargılamak ve yeryüzünü yukarıdan incelemek; paranoyak bilginin ilk ilkesi" mümkün hale gelmiştir (a.g.y., s. 194). "Paranoyak" denmesinin sebebi, despotun hayatta kalmak için çevresinde boş bir alan yaratmak zorunda olmasıdır. Tehlike her yerden gelebileceği için despot sürekli tetikte ve korku içindedir.

> Korkularını ancak birini ibret göstererek yatıştırabilir. Sırf infaz edebileceğini göstermek için infaz emri verir; burada kurbanın suçu konuyla neredeyse ilgisizdir. […] Çünkü sorumlu olduğu her infaz ona biraz daha güç kazandırır. İnfazdan *hayatta kalma* gücü kazanır. Kurbanlarının ona gerçekten meydan okumuş olması gerekmez; ama bunu yapmış olabilirlerdi. Bu ihtimal o insanları, belki yalnızca geriye dönük olarak, ona karşı savaşmış düşmanlara dönüştürür. Onları mahkûm eder; onlar yerle bir edilirken kendisi hayatta kalır. Ölüm cezası verme hakkı onun elinde başka herhangi bir silah, ancak daha etkili bir silah haline gelir. Pek çok… yönetici, kurbanlarını etrafında, onları her zaman görebileceği yerde, yığınlar halinde biriktirmeye özen göstermiştir…[1]

İlkel nakşetme pratiğinin yerini despotun yaşam ve ölüm üzerindeki gücü alır. Bütün toplumsal üretimin kaynağı gibi görünen yeni fetişimsi figür olarak despot, toplumsal makinenin tamamını

1. Canetti, *Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 235-236.

değiştirir. Despot, toplumsalın "organsız bedeni" olan yeryüzünün yerini alır: Adeta her şey onun sayesindedir. Despotik makine, Devlet, despotu en tepeye koyan hiyerarşik yapısıyla, ilkel, yerli-yurtlu makinenin yerine geçer. İlkel toplumun nesneleri, organları, kişi ve grupları, bütün artıdeğeri kendine mal eden aşkın bir figür olan despot tarafından "yeniden-kodlanır". Despotik topluma denk düşen, tebaayı yöneten başlıca duygulanım artık ölüm tehdidi, terördür. Ceza ise bir şenlik vesilesi olmaktan çıkıp, despotun intikamı haline gelir:

> Eşine rastlanmamış bir terördür; antik zamanın zulüm sistemi, ilkel ayrımlar ve ceza bunun yanında bir hiçtir. Bütün ilkel kodlamaların topluca yıkımı, hatta daha kötüsü, alay ederek korunması, yeni makinenin ikincil parçaları durumuna indirgenmesi ve yeni baskı araçlarına dönüşmesi söz konusudur. İlkel nakşetme makinesinin esas öğesini oluşturan her şey –hareketli, açık, sonlu borç blokları…– *borcu ebedileştiren* koca bir makinenin parçası haline gelir… (Deleuze ve Guattari, 1983, s. 192)

Borç, despota ödenecek ebedi bir borç, yasal bir form, yasa formu alan bir varoluş borcu haline gelir (a.g.y., s. 213). Despotun edilginleşmiş tebaasının istenci bastırıldığı için *hınç* doğar. Bu yüzden terör matrisinde, despotların sınırsız intikam arzusu ile tebaanın sonu gelmez *hınç*ı arasında doğrudan bir karşılıklılık ilişkisi vardır (a.g.y., s. 215). Sonunda, her despotik hareket, her emir, *hınç* üretir:

> Her emir bir *moment* ve bir *sızı*dan oluşur. Moment, emri alanı eylemde bulunmaya, emrin içeriğine uygun olarak eylemde bulunmaya zorlar; sızı da emre uyanın içinde kalır. Emir normal olarak ve beklendiği şekilde işlevini gördüğünde, sızıya dair gözle görülebilen hiçbir şey yoktur; sızı saklıdır, orada olduğu sezilmez; varlığını yalnızca, emre uyulmadan önce hissedilen belli belirsiz gönülsüzlükle açığa vurur. Ancak sızı, emri uygulayan kişinin yüreğine oturur ve onun içinde değişmeden kalır. İnsanın bütün psikolojik yapısında sızıdan daha değişmez bir şey yoktur (Canetti, *Kitle ve İktidar*, s.308).

Despot ya da hükümdar terörü kullanarak siyasi bir etken olarak korkuyu imal eder. Tebaasını çıplak bedenlere indirgeyerek, ölüm olasılığıyla yüz yüze getirerek, onlara korkmayı öğretir. Burada belirleyi-

ci olan, despotik yönetim ile aşkınlık fikri arasındaki paralelliktir. Her despotik oluşumun içinde teokrasi kökenli bir öğe bulunur; kralların "tanrısal hak"kını üreten budur (Balibar, 1998, s. 48). Böylelikle, bedenler ile onları etkileyen güçler arasındaki sonlu ilişkiyi ifade eden ilkel zalimlik sisteminin aksine sonsuz borca dayalı despot sistem, ölümsüz ruh ile aşkın yargılar arasında bir ilişki kurar (bkz. Deleuze, 1998, s. 128).

Kapitalizmde ise borç yine sonsuzdur ama alacaklı olan, despot değildir artık. Yeni fetiş nesne, yani "toplumsal"ın organsız yeni bedeni, sermayedir. Her şey sermayeden kaynaklanıyor görünür. İlkel ve despotik toplumlardan farklı olarak kapitalizm kodlama ya da üst-kodlama yerine yersiz-yurtsuzlaşmış akışlar mantığıyla, "kod-çözümü" mantığıyla işler: Anlam, ilkel toplumlardaki gibi bedenler ile yer-yurtlar arasındaki bir ilişki ya da despotik toplumlardaki gibi gösterenler arasındaki bir ilişki olarak ortaya çıkmıyordur artık. Ancak bu, kapitalizmin yeniden yerli-yurtlulaşmalar olmadan yapabileceği anlamına gelmez. Örneğin Devlet, yeni alanları kapitalist sızmalara açan bir yerli-yurtlulaştırma ya da "kapma" örneği olarak işler. Yani, kapitalizmde Devlet sermayeye içkindir ve sermayenin gerçekleştirilmesi için bir model vazifesi görür. Kapitalizmin farklı devlet formlarında farklı şekillerde fiiliyata dökülebilmesi bu yüzdendir (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, s. 368, 454; Massumi, 1992, s. 133).

Kendisi de iki akışın, para-sermaye ve emeğin bir araya gelmesinden doğmuş olan kapitalizm, akışları bir araya getirerek melez düzenler, ağlar yaratan bir sistemdir (bkz. Deleuze ve Guattari, 1983, s. 33). Bu işleyişin mantığı, kapitalist ilişkilerin değere hiçbir göndermede bulunmaması açısından, "aksiyomatik"tir. Kapitalist bir değiş tokuş, tanımı gereği, satıcı ve alıcının değerinden bağımsızdır. Bu açıdan bakıldığında kapitalizm dünyası esasen değerin ve duygulanımın bulunmadığı bir dünyadır. Kapitalizm, kinizm çağıdır. Ancak bu kinizm "tuhaf bir sofuluk"la birleşmiştir; ki bu "tuhaf sofuluk" içkin sermayeyle aşkınlık arasında bir bağa, "tinselleşmiş *Urstaat*"a gönderme yapar. Bu birleşme, kapitalist bir toplumda tüm üretimin "Tanrı-sermaye"den kaynaklandığı yanılsamasına hayat verir (a.g.y., s. 225). Aslında bu, sermayenin aksiyomatik mantığının ihtiyaç duymadığı, bu yüzden de sahte, bir sofuluktur (bkz. Holland, 1999, s. 80). Weber'in

ifadesiyle, Protestan etiği başlangıçta kapitalizme dinsel bir temel, bir "tin" kazandırmışsa da, kapitalizmle Protestanlık arasındaki pakt daha sonra zayıflamış ve "muzaffer kapitalizmin artık bu desteğe ihtiyaç [duymadığı]" bir noktaya ulaşmıştır.[2]

Ancak bu kinizmi "yanlış bilinç"le karıştırmamak gerekir. Kinik, ideolojik maske –"sofuluk"– ile toplumsal gerçeklik –kapitalist aksiyomatiğin kinizmi– arasındaki mesafenin farkındadır; fakat maskede ısrar eder. İşte aradaki bu mesafe içinde kinizm, duygulanımsızlık, paradoksal olarak bir duygulanıma dönüşür; doğrudan bir ahlakdışılık olarak değil, ahlakdışılığa hizmet eden bir ahlak olarak (bkz. Žižek, 1989, s. 29-30). Örneğin, etik ve ticaret birbirine karşıt iki söylemdir; ama etik, "etik ticaret"te faydalı bir endüstriye dönüşebilmektedir. Pazarlama jargonuyla ifade edersek, "iyi olmak… iyi ticaret" olabilir (bkz. Harkin, 2006). Yani ahlak, işin ve işin aksiyomatik ve dolayısıyla ahlakdışı mantığının hizmetine sokulabilmektedir.

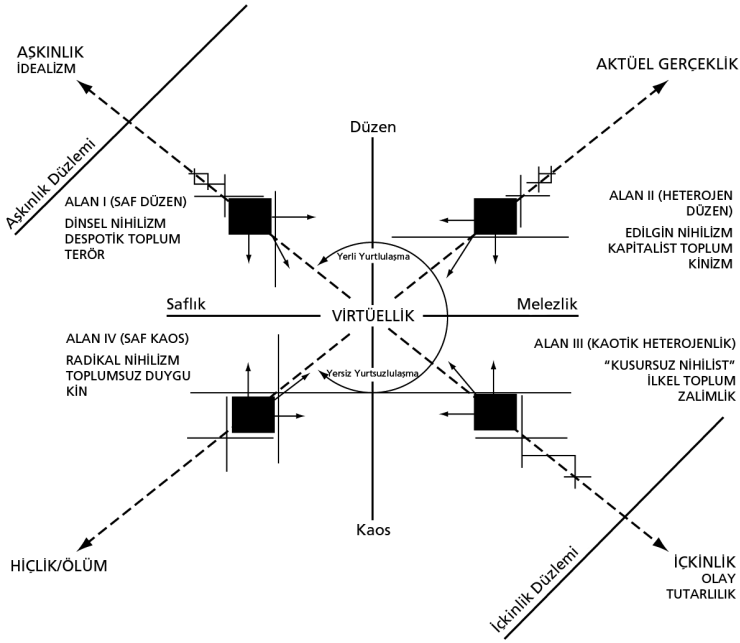
Bu açıdan bakıldığında sermayenin en önemli özelliği, "şizofreni"si, kendini sürekli yenileyebilme yeteneğidir. Sermayenin zorunlu bir dışsal sınırı yoktur. Tek sınırı vardır ve o da içseldir, sermayenin kendisidir (bkz. Deluze ve Guattari, 1983, s. 230-231). Dolayısıyla, eleştiri ve direnci özümseyebilmekte, sürekli mutasyonlara uğrayarak kendinden türeyebilmektedir. Başka bir deyişle, kinik *modus operandi*'si nedeniyle, sermayenin özü, öze sahip olmayışıdır. Her şeyden faydalanabilir ve buna etik de dahildir; hatta anti-kapitalizmi bile bir metaya çevirebilir. Örneğin Boltanski ve Chiapello (2005) günümüz kapitalizminin, radikal düşman söyleminde, post-yapısalcı eleştiride kendini haklı göstermenin yeni yollarını bulduğunu iddia eder. Böylelikle "yeni kapitalizm ruhu", yaratıcılık ve üretkenliği bir pazarlama mantığıyla birleştirmeyi amaçlayan göçebe bir retorikten faydalanarak kendini haklı gösterir.

2. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, 2002, s. 140-141.

DÖRDÜNCÜ DUYGULANIM VE İMKÂNSIZ BİR OLUŞUM

Artık üç toplumsal oluşumu ve bunların egemen duygulanım yapılarını üç nihilizm formuna bağlayabiliriz. İlk olarak, kinizm, temelde edilgin bir nihilist duygulanımdır. İkinci olarak, başlangıçtaki nihilizm biçimi, yani olumsuz nihilizm ile terör esasen birbirinin aynı hareketlerdir. Bizi katmanlaştıran, bir organizmaya dönüştüren, bize düzenlenmiş bir özdeşlik veren, "yargı"dır (Tanrı, despot, Devlet). Ve "yargı"ya karşılık, zalimlik, bir katmansızlaştırmayı, düzensizliği ya da "organsız beden"e dönüşmeyi simgeler (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, s. 40, 149-168, 336, 411). Zalimlik, aşkınlığın ve yargının bir iptalidir. Dolayısıyla, üçüncü bağlantı zalimlik ile anti-nihilizm ya da "kusursuz nihilizm" arasındadır. Oluşun örgütlenmesi gerçek bir varlığı sınırladığından, oluş bir zalimliktir; "karşı edimselleştirme"yi amaçlayan bir "savaş makinesi" içerir. (bkz. Deleuze, 1994). Aslında şöyle ya da böyle her türlü kültürel yaratıcılık zalimliğe dayalıdır: "Adına 'yüksek kültür' dediğimiz hemen her şey *zalimliğin* tinselleştirilmesine ve pekiştirilmesine dayanır" (Nietzsche, 1972, s. 140).

Ben bu şemaya dördüncü bir duygulanım, gerçekte var olamayacak olsa da bir deformasyon tehdidi olarak varlığını sürdüren dördüncü, paradoksal bir toplumsal "oluşum" eklemek istiyorum: Kin ya da "radikal nihilizm". Aşağıdaki şema (Albertsen ve Diken, 2006, s. 239 temel alınarak hazırlanmıştır) dört toplumsal oluşumu ve ilişkili oldukları nihilist duygulanımlar arasındaki ilişkiyi göstermektedir.



Nihilist duygulanımlar ile toplumsal oluşumlar arasındaki dinamik ilişki

Burada hareket noktası, üç toplumsal oluşumdur: ilkel, despot ve kapitalist toplumlar. Şema, iki dikey aks üzerine oturtulmuştur: Düzen ile kaos arasında dikey bir süreklilik ve saflık ile heterojenlik arasında yatay bir süreklilik bulunur. Böylelikle, dinamik bir kuvvetler alanını gösteren şema, "toplumsal"a ilişkin bir perspektif inşa eder. "Toplumsal" ile ilgili *a priori* bir anlayış benimser. Bu anlayış "toplumsal"ı her şeyden önce insani olan ve olmayan öğelerin melezleri olarak kabul eder. Modernitenin saflaştırmaya çalıştığı doğa ve toplum kutupları "saf" varlıklar olarak önceden var olmaz; daha ziyade melezlerin heterojen bir şekilde çoğalmasını içerir (bkz. Latour, 1993, s. 51). Bu fikir, şemanın yatay aksı vazifesi görür; burada saflık ile heterojenlik arasındaki ilişki bir süreklilik ilişkisi, bir saflaştırma ya da melezleş-

tirme sürecidir. İkinci aksla ilgili olarak da aynı mantık işler: Düzen ile kaos arasındaki ilişki önceden verili olmamakla birlikte, bir süreç olarak, istikrar kazanma ya da kaybetme olarak ele alınmalıdır. Sonsuzluk içindeki her türlü tutarlılığın düzenini bozan şey, "kaos"tur; düzen ise "sistematik tutarlılık"tır (Deleuze ve Guattari, 1994, s. 42). Düzen ile kaos arasındaki ilişki de bir süreklilik olarak, "farklı devinimlerin farklılığını zayi etmeden belli [bir] tutarlılık" kazanmış bir süreklilik olarak nitelendirilir (a.g.y., s. 42). Bu ilişkiler üzerinden düşündüğümüzde hem düzenle saflık arasında hem de heterojenlikle kaos arasında bir farklılaştırmaya gidebiliriz: Heterojenlik kaosa özdeş olmadığı gibi, düzen de saflığa özdeş değildir. Sonuç olarak dört "ideal ve tipik" kaçış noktamız vardır: saf düzen, düzenli heterojenlik, kaotik heterojenlik ve saf kaos. Bunlar, ideal ve tipik olarak, elimizdeki dört toplumsal oluşuma ve dört duygulanıma karşılık gelir: Despot toplum/terör, kapitalist toplum/kinizm, ilkel toplum/zalimlik ve imkânsız "oluşum" ile kin.

Şemada Alan I ile gösterilen despot toplum, "toplumsal"ın düzenli ve istikrarlı yönlerini vurgulayan, iyice katmanlaşmış, hiyerarşik bir oluşumdur. Alan II ile gösterilen kapitalizm ise farklı akışları birleştirerek "toplumsal"ı melezleştirir; heterojen bir düzen oluşturur. Alan III ile gösterilen ilkel toplum esasen heterojen ve tutarsız, göçebe bir oluşumdur ve sadece metamorfoz evresinde var olur. Dördüncü alan olan "kin toplumu" ise, ki ana-akım toplumsal teori bu alan söz konusu olduğunda genellikle ya kör ya dilsizdir, "toplumsal"ı bir yıkım, bir "saf kaos" eğilimi anlamında kinle ilişkilendirebilir. O halde "toplumsal" sadece ağlar, akışlar ve intihar eğiliminden değil, aynı zamanda, farklılaşmış katmanlardan oluşur. "Toplumsal" dağılmaya yatkın bir topluluktur. Bu yüzden "kin toplumu" var olamayacak bir toplumun imgesi, kin de (radikal ya da intihar eğilimli nihilizm) "toplumsal"ın (öz)yıkımının bir imgesi vazifesi görür. Kısacası, kin, herhangi bir topluma ait olmayan bir duygulanımdır.

Burada önemli olan, bu dört oluşumun birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğu ve birbirinden nasıl ayrıldığıdır. Şemanın görünür hale getirdiği temel hareket yerli-yurtlulaşma ve yersiz-yurtsuzlaşma kutuplarına aittir; yerli-yurtlulaşma ("kin toplumu"ndan göçebe topluma, daha sonra kapitalist ve en sonunda despotik topluma doğru giden) is-

tikrar kazandıran harekettir; tam tersi yönden ilerleyen istikrarsızlaşma hareketleri ise yer-yurtlar arasındaki kesin ayrımların bir sınırı olarak yersiz-yurtsuzlaşmaya işaret eder. Ardından, "toplumsal"a sürek(siz/li)lik katan farklı yer(siz/li)yurt(suz/lu)laşmalar, farklı türden ilişkiler üretirler. Dolayısıyla, farklı oluşumların *karşılıklı olarak destekleyici* ilişkiler içinde olduğu düşünülebilir; çünkü birbirinden anlam türetmeleri açısından bu oluşumlar birer "parazit" (Serres, 1980) gibidir. Ya da *çatışmacı* ilişkiler doğabilir ve bu oluşumlar birbirlerine hükmetmeye, birbirlerini katmanlaştırmaya, üst-kodlamaya yahut doğrudan etkisizleştirmeye çalışabilirler. Üçüncü olarak *paralel* ilişkiler vardır; çünkü her bir oluşum kendini fark üzerinden heterojen bir şekilde düzenlenmiş bir dizi olarak oluşturur. Bu tür hareketler, nihayetinde, toplumsal dünyayı virtüele, gerçek ama aktüel hale gelmemiş ihtimaller alanına açar; ki "toplumsal" kendini bunlarla ilişkili olarak var edebilir (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, s. 94).

Konu bu şekilde ele alındığında nihilizmle ilgili iki noktaya işaret edilebilir. Bunlardan ilki, bu çerçevedeki en önemli tezatlığın içkinlik ile aşkınlık arasında, zalimlik (anti-nihilizm) ile terör (olumsuz ya da dinsel nihilizm) arasında olduğudur. Edilgin nihilizm ile radikal nihilizm (örneğin kinizm ile kin) arasındaki ayrıştırıcı sentez üzerine yerleştirilmiş olan da bu antagonizmadır. İlkiyle bağlantılı olan ikincisi ise, zalimlik ile kin ya da bir *oluş* uğrağı olarak karşı-edimselleştirme (örneğin benliğin ve ötekinin çözülmesi) ile aktüelin, benlik ve ötekinin tam manasıyla *yıkım* arasında çok önemli bir fark olduğudur.

Böylelikle, nihilizm eleştirisi, zalimliğin (edilgin) nihilist bertaraf edilişiyle arasına bariz bir mesafe koyar. Zalimlik kötülük değildir; kaosa form kazandırmak için kullanılan bir araçtır. Düşünme bile içgüdüsel bir şiddet, Foucault'nun sözcükleriyle ifade edersek, "ölümcül bir şeyler" içerir (aktaran Miller, 1990, s. 218). Ve en önemlisi, zalimlik, nihilizmi alt etmenin vazgeçilmez bir yoludur. Bu anlamda zalimlik "yeni yeryüzü"ne, gelecek bir ortak oluşa (*socious*), duyulan bir tutkudur, ki bunların her ikisi de ilkel toplumun ortak oluş biçimini, "eski" yeryüzünü hatırlatır ve onun savaş makinelerini mükemmelleştirir (bkz. Holland, 1999, s. 115). Ancak burada önemli bir nokta var: Bu tür bir zalimlik radikal nihilizmdeki şiddete indirgenemez. Yersiz-yurtsuzlaştırmak demek, gerçek yer-yurdu toptan yıkmak demek değildir.

Organik olmayan yaşamla, organları olmayan bedenle ilişki kurmak, intihar etmek değildir. Çıkarma, dünyadan kinle vazgeçme değildir. Ve "savaş makinesi" ya da "kavga", savaş değildir:

> Ne zaman kavgadan vazgeçmemiz istense, bize önerilen, bir "istenç hiçliği"dir… Ama kavga bir "hiçlik istenci" de değildir. Kavga savaş değildir. Savaş yalnızca karşı-kavgadır, bir yıkma istenci, yıkımı "adil" bir şey haline getiren Tanrı yargısıdır. Tanrı yargısı kavgadan yana değil, savaştan yanadır (Deleuze, 1998, s. 133).

O halde, katmanlar (örgütlenme) ile zalimliği karşı karşıya getirmek yetmez. Zalimlik bir kaçış çizgisidir; kendi başına ne iyidir ne de kötü. Ve bir kaçış çizgisi olarak zalimlik kendi tehlikelerine sahiptir. Örneğin, dinsel olumsuz nihilizmde olduğu gibi, yeniden katmanlaşma aracı haline gelebilir. Bu yüzden, bir örgütün, kurumun, yorumun vs hizmetinde olduğunda zalimlik teröre asimile oluyor gibi görünür. Bunun kadar bariz olmasa da çok daha ilginç ikinci bir tehlike ise radikal nihilizmde ya da Deleuze ve Guattari'nin ifadesiyle "mikrofaşizm"de yatar. Radikal nihilizmin elinde zalimlik öz-yıkıma yönelir ve bir ölüm çizgisi haline gelir (bkz. 1987, s. 214-230). O halde anti-nihilizm için en önemli soru şudur: Gerçeğin toptan yıkımından kaçınmak gerekmez mi; "asgari sayıda katman, asgari sayıda biçim ve işlev, malzemeleri, duygulanımları ve düzenlemeleri sağlayacak minimal bir özne elde tutmak gerek"mez mi? (a.g.y., s. 270) Demek ki, zalimliğin kör noktası türün yok olmasıdır; bu noktada yaratımın yaratıcılığı sona erer ve yaratım katıksız yıkımın içine çöker (bkz. Hallward, 2006, s. 84). Bu nedenle, esas olan, aktüel ile virtüel arasındaki bağı korumaktır; çünkü aktüel olmadan virtüelle temasa geçmek mümkün değildir. "Sadece aktüel karşı-edimselleştirebilir" (a.g.y., s. 87). Edilgin nihilizm ile radikal nihilizm arasındaki ayrıştırıcı simetri buradan gelir: Edilgin nihilizm virtüelin yadsınmasıyken, radikal nihilizm anti-edimselleştirmedir, aktülele bir saldırıdır.

Dolayısıyla, aktüel-virtüel ilişkisi üretken zalimlik için esastır. Genel olarak yaşam ve özel olarak toplumsal yaşam asla tam olarak aktüel hale gelmiş değildir. Mevcut, aktüel gerçeklik ile virtüel olaylar, yani, fiili olmayan ama yine de gerçek olan cismani duygulanımlar ya da varlıklar, yan yana yaşar (Deleuze, 1990, s. 4). Bir özdeşliği oluşturan

yalnızca o özdeşliğin aktüel hale gelmiş yapıları değildir; özdeşliğin aktüel hale gelmeden anlamlı olan virtüel potansiyelleri de bu oluşumda rol oynar. Dolayısıyla, yaratıcı zalimlik açısından önemli olan, virtüel yoğunlukların rezonans kazandığı, yüzey etkilerinin yeni bireyleşmeler oluşturduğu bir alan olarak virtüel ile aktüel gerçeklik arasındaki interaktif yüzeydir. Aktüelle virtüeli hem birleştirip hem ayıran bu yüzey, her türlü zalimliğin, bütün olayların, kişisel olmayan ve kendi kendini oluşturan makinemsi süreçlerin kaynağıdır. Bu açıdan bakıldığında zalimlik oluş'tur, kişinin kendinden sapmasıdır, dolayısıyla virtüele gösterilen bir eğilimdir. Ve görevi, Deleuze ve Guattari'nin sözcükleriyle, aktüelin içinden "bir olay çıkar"maktır (1994, s. 33).

Ama hâlâ bir sorun var: Şemanın, düzen-kaos ve saflık-heterojenlik boyutlarının anlamlı epistemolojik araçlar olduğu fikrinden yola çıkarak toplumsal oluşumun Nietzsche ve Deleuze karışımı bir ontolojisini yeni baştan inşa ediyor olması şemaya dair bir sınırlılık gibi görünebilir ve öyledir de; ama şema da zaten bu sınırlar içinde –kendini kendi içinde kapsayabildiği, yani kendinin bir işlevi olarak kendine "yeniden girebildiği" (Spencer-Brown, 1969) yahut sistemin bütününde de parçalarında da aynı kalıpların görülebildiği fraktal bir yapı gibi, kendi alanları içinde kendini yineleyebildiği sürece (Borch, 2000, s. 112; ayrıca bkz. Kauffman, 1987, s. 63-65)– bir geçerlilik iddiasında bulunabilir. Başka bir deyişle, düzen ve kaos, saflık ve melezlik boyutları, yalnız alanlar arasında değil, aynı zamanda alanlar içinde de görülebilir.Yer(li/siz)yurt(lu/suz)laşmalar sadece oluşumlar arasında değil, tek tek oluşumlar içinde de meydana gelir. Bu yüzden her bir oluşum hem onu diğerlerine doğru iten kuvvetler barındırır hem de aynı zamanda kendini saflaşmaya doğru çeker. Bu dört oluşumun birbirini dışlamayıp, (1, 1+2, 1+2+3, … dizilişinde olduğu gibi) seri bir mantık izleyerek birbiri içinde kendini yinelemesinin nedeni budur. İlkel, despot, kapitalist toplumlar dizilişini izlemek zorunda değilizdir artık; bir arada varolan oluşumlarla karşı karşıyayızdır (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, s. 310-311). Her toplumsal oluşum, her toplumsallık, dört eğilimi de çeşitli derecelerde aktüel hale gelmiş durumda barındırır.

Örneğin ilkel toplumlarda da güç oluşumları ve değiş tokuş ilişkileri vardı aslında; devlet oluşumu ve kapitalist değiş tokuş eğilimine,

onu defetmeyi her ne kadar denemiş olsalar da, sahiptiler ve bu yüzden de devlet oluşumu ve kapitalist değiş tokuş "beklenen bir şeydi" (a.g.y., s. 431). Bu anlamda ilkel toplum kendini hem devlet oluşumuna hem de ekonomik değiş tokuşa karşı önleyici bir mücadeleye, göçebe bir savaşa vermiş bir toplumdur (a.g.y., s. 358-9). Ancak buradaki "savaş" sözcüğü yanlış anlaşılmamalıdır: İlkel toplumsal oluşum için savaş kendi içinde bir amaç değil, daha ziyade bir eklentidir. Bu anlamda "savaş"ın birincil amacı, devlet oluşumuna ve değiş tokuşa götürebilecek eğilimlerden bir kaçış çizgisi oluşmasını önlemektir. Savaş sadece bir dışsallık, bütünleşmemenin bir koşulu, "Devlet'in etkisini azaltan toplumsal bir durum"dur (a.g.y., s. 417). Savaş ilk olarak despotik toplumlarda kendi içinde bir amaç haline gelmiştir.

Despotik oluşum da onu diğer yönlere iten eğilimlere, kaçış çizgilerine sahiptir. Her ne kadar Devlet kapıp içine alabildiği şeye hükmetse de, "her zaman dışarı ile ilişki içinde olmuştur ve bu ilişkiden bağımsız düşünülmesi olanaksızdır" (a.g.y., s. 360). Örneğin yasanın kendini askıya aldığı ve tebaasını doğa haline "terk" ettiği bir istisna halinde içeri ile dışarı ayırt edilemez olur (bkz. Agamben, *Kutsal İnsan*). İstisna hali böylelikle Alan I'den Alan IV'e doğru bir hareket yaratır. Aşırı uca götürüldüğünde bu hareket aynı zamanda despotun kör noktasıdır; çünkü içinde olduğu paranoyakça korku despotu sürekli toptan yıkıma iter: "İçindeki emir endişesi, bir felaketle sonuçlanacak ölçüde artar. Ama felaket *ona* yetişmeden önce çok sayıda başka insanı yutmuş olacaktır" (Canetti, *Kitle ve İktidar*, s. 476). Alan I'den Alan III'e doğru bir hareket görmek de mümkündür. Devlet'in "dışı" sadece devletler-arası politika alanı değil, aynı zamanda "göçebe" savaş makinelerinin, yani devletin katmanlı yapısıyla bütünleşmeyi reddedenlerin de alanıdır. Her ne kadar Devlet sürekli olarak "kapma" ile uğraşsa da, göçebe "dışsallık"ı Alan I içinde, onu Alan III'e doğru iten içsel bir eğilim olarak kalır (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, s. 40-41, 54, 502). Alan I'den Alan II'ye hareketle ilgili olarak ise diyebiliriz ki, kökleri despot rejimde bulunmakla birlikte, Oedipus karmaşası (vicdan azabı) "despotizmi yeni sınıf ilişkilerinin hizmetine sokarak" kapitalist toplumsal oluşumda önemli bir ilk olur (a.g.y., s. 218).

Diğer oluşumlar yönündeki eğilimler kapitalist toplumsal oluşum içinde de sürekli olarak bir arada yaşar. İleride göstereceğim gibi,

kapitalist toplum "katışıksız" bir tahakküm tarzına geçişi ima etmez ve bütün toplumsal oluşumların genel heterojenliği çerçevesinde ele alınmalıdır (bkz. a.g.y., s. 436-437). Örneğin, dikeylik (hiyerarşi, katmanlaşma, egemenlik) yalnızca geleneksel toplumla ilgili değildir; farklılaşmış, modern, kapitalist toplumun da oluşturucu bir öğesidir. Ve modern toplumu niteleyen şeylerden biri de tahakküm ilişkileridir. Diğer bir deyişle, modern toplumdaki farklılaşma, tahakküm altına alanlar ile tahakküm altına alınanlar arasında bir farklılaşmadır (bkz. Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 106; Bohn, 1991, s. 129). Bu aşamada not edilmesi gereken şey şudur: Farklı toplumsal oluşumlar birbirine yeniden girdiğinden, hem kendi aralarında hem de nihilizmle ilişkilerinde bir dizi homoloji, yani farklı benzerlikler ve benzer farklılıklar gözlemlemek mümkündür; ki tek bir oluşumu niteleyen antagonizmaların her zaman aşkınlık/nihilizm ile içkinlik/anti-nihilizm, Alan I ile Alan III arasındaki temel antagonizma tarafından "üst-belirlenme"sinin nedeni budur.

Şimdi çağdaş topluma dönelim ve nihilizmin çağdaş toplumda nasıl işlediğine bakalım. Bu konuyu üç aşamada ele almak istiyorum: Önce, nihilizmin kapitalizmle ilişkisini tartışacağım; sonra, günümüzün egemen siyaset formu olan post-politikayla ilişkisini ele alacağım ve son olarak, post-politikayla çağdaş terörizm arasındaki ayrıştırıcı senteze odaklanarak, bunu egemenlik ya da biyo-politika konusuna bağlayacağım.

KAPİTALİZM VE NİHİLİZM

Kapitalizmle nihilizm arasında anlamlı bir bağlantı, para vasıtasıyla ortaya çıkar. Değerin genel bir eşiti olarak para, "en düşük değeri de, en yüksek değeri de tek bir değer formuna indirgeyerek, türleri ve miktarları ne kadar farklı olursa olsun, hepsini aynı düzeye yerleştirebilir" (Simmel, 1978: 225). Para ekonomisi, paranın kinizmi, değerler arasındaki farkı ortadan kaldırır. Para tüm nitelikleri niceliğe indirger. Bu nihilistik eşitleme, farklı değerler biçme olasılığına bir aldırmazlıktan çok daha derinlere iner aslında. Kinizmin nihai sonucu, Simmel'in *bıkkın tavır* [*blasé attitude*] dediği, değer farklarının bütü-

nüyle kaybolduğu ve paranın "değerlerin varlığı"nı tehlikeye soktuğu noktadır (a.g.y.). *Bıkkın* birey, hem şeyler arasındaki ayrımların değerini hem de şeylerin kendisini "anlamsız" olarak deneyimler (Simmel, 1971, s. 330). Ve bu her şeyin eşit derecede değersiz olması deneyimi, edilgin nihilizme, bir "istenç hiçliği"ne dönüşür (bkz. Simmel, 1978, s. 256). Kinik, başlangıçta, her şeyin ve herkesin satın alınabilir bir şeye indirgenmesinden heyecan duysa da, bu tablo mantıki uç noktaya taşındığında, paradoksal olarak, arzuyu yıkar. Bu anlamsızlık ve edilginlik duygusu, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, "heyecana, aşırı uyarımlara" karşı bir açlık doğurur (a.g.y., s. 257), ki bu durum edilgin nihilizmle radikal nihilizm arasındaki ayrıştırıcı sentezi anımsatır:

> Para ekonomisinde bu uyaran arayışını ortaya çıkaran, bütün özgül değerlerin sadece aracılık eden bir değere dönüşmesidir. Hastalığın kendi tedavi biçimini belirlediği o ilginç durumlardan biri söz konusudur burada. Para kültürü hem yaşamın kendi araçlarına esir edilmesi hem de besbelli ki, yaşamın yıpratıcılığından kaçma yolunun yaşamın nihai anlamını –"stimülasyon" gerçeği içinde– gizleyen bir araçta aranması anlamına gelir (a.g.y.).

Kinizmle para ekonomisi arasındaki bu ilişki günümüz kapitalizminde maddesizleştirme süreçleriyle yeniden şekilleniyor. Örneğin elektronik para, parayı hayaletimsi bir varlığa dönüştürür (bkz. Žižek, 1997, s. 102). Ancak bu durum fetişizmin etkisini zayıflatmaz. Maddi dayanağından koparılan fetişin hayaletimsi mevcudiyeti daha da yaygınlaşır. Soyut para, toplumsal yaşama bütünüyle egemen olan kadiri mutlak bir çerçeveye, toplumsal gerçeklik üzerinde muazzam etkisi olan ama toplumsal yaşam içine konumlandırılamayan sistemik bir şiddet kaynağına dönüşür. Žižek'in "Gerçek olarak sermaye" dediği şey bu bağlamda ilgi çekicidir (1999a, s. 176). Yukarıdaki şemaya bakarsak, "Gerçek", simgelenemeyen, farklılaşmamış bir kaosu ifade eder. Simgeleme, sosyo-simgesel düzen içinde yüceltilmiş bir fetiş nesne olarak Gerçek'in mevcudiyetini gerektirir. Gerçek böyle bir dolayımdan yoksun olduğunda, sermayeyle, sermayenin toplumsal gerçekliğe aldırmazlığıyla karşılaşmak çok daha travmatik hale gelir (a.g.y., s. 287). "Gerçek olarak sermaye"nin sosyo-simgesel düzenle sadece hayaletimsi bir ilişki içinde olmasının etkileriyse daha tahripkârdır. Bu yüz-

den "Gerçek olarak sermaye" günümüzün akışkan modernitesinde temel bir güvensizlik, belirsizlik ve emniyetsizlik kaynağı, toplumsal aktörlerin önceden kestiremediği ve kontrol edemediği büyük bir "risk"tir (bkz. Bauman, 2000, s. 135). Sonuç olarak, "Gerçek olarak sermaye" karşısında pek çok insan toplumsal değişim üzerinde bir denetimi olduğu hissini yitirir; toplumsal değişimi "başına gelen" bir şey olarak hissedip yaşamaya başlar.

> Kolektif yazgılardaki ani yükseliş ve düşüşler günümüzde tekinsiz bir biçimde doğal felaketleri andırmaya başlamıştır; hatta bu karşılaştırma bile gittikçe yetersiz kalmaktadır: Öyle ki, yakınlarda olacak bir depremi ya da yaklaşan bir kasırgayı öngörmek, borsadaki bir sonraki çöküşü ve güvenli gibi görünen kitlesel istihdam alanlarının buharlaşıvermesini öngörmekten daha kolaydır bizler için.[3]

Katışıksız kaosun habercisi olarak sermaye budur işte. Soyut sermayenin bu boyutunda asıl tehlike sermaye mantığının arkasında gerçek insanlar ve sosyal ilişkiler olduğunun unutulması değildir. Meta fetişizmi çerçevesini (Alan II) temel alan böyle bir açıklama, burada iş başında olan "soyutlama"nın toplumsal gerçekliğin yanlış algılanmasından ibaret olmadığını, aynı zamanda Gerçek de olduğunu (Alan IV) gözden kaçırır. "Gerçek" ile "gerçeklik" arasındaki fark, birinin (gerçekliğin) simgesel düzen (dil) tarafından inşa edilmiş olması, diğerinin (Gerçek'in) dilde söylenemeyeni ya da simgelenemeyeni içeriyor olmasıdır. Dilin bir ürünü olmadığı için Gerçek var olmaz –varoluş simgesel düzenin bir ürünüdür– ama "yok-olur" (bkz. Fink, 1995, s. 25). Sermayenin toplumsal gerçekliğe aldırmazlığı, hakiki bireylere ve niyetlerine atfedilemeyecek karmaşık ve sistemik bir şiddetin kaynağıdır.

Aynı gerçek soyutlama, yüceltmenin radikal bir şekilde çözülmesi sürecini harekete geçirir. Böylelikle metalar maddi dayanaklarından ayrılıp, herhangi bir tözden yoksun bir fetiş nesnenin doğrudan cisimleşmiş hali olarak işler. Örneğin kafeinsiz kahve ya da göz yaşartmayan soğan gibi diyet kola da bir istenç hiçliğini, "ılımlılık" arayan bir edilgin nihilizmi gösterir. Ancak aynı zamanda kişi diyet kola ile hiçi, "bir şey kılığına girmiş bir hiç içmeyi" istemeye başlar (a.g.y., s. 23).

3. Bauman, *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000, s. 179.

Yani, bir bakıma, ılımlılık diğer uçtaki karşıtıyla, bir hiçlik istenciyle çakışır. Böylelikle, diyet kola içerek, "Hiçlik'in kendisini, aslında bir boşluğun etrafındaki zarftan başka bir şey olmayan bir mahiyetin salt sureti"ni içeriz (a.g.y.). Ve tuhaftır, metanın kullanım değeriyle ilişkisinin radikal şekilde yıkılmasına neden olan bu soyutlama süreci, bunun tam tersi olan meta fetişizmiyle, fetiş değerinden yoksun, yüceltmenin çözülmesi sürecinden geçmiş nesne ya da atıkla el ele gider. Atık, metaların giderek artan bir hızda atığa dönüştüğü çağdaş kapitalizmde yüceltmenin çözülmesinin artan öneminin bir işaretidir (bkz. a.g.y., s. 40-41 ve Miller, 1999, s. 19). O halde, kola söz konusu olduğunda, kullanım değerinden bütünüyle ayrıştırılmış salt fetiş değeri olarak bir Hiçlik istenci, atık söz konusu olduğundaysa, yücelik potansiyeli elinden bütünüyle alınmış nesneler elde ederiz; ki bu ikisi hiçlik istencinin simetrik versiyonlarıdır.

Konuya Baudrillard üzerinden yaklaşırsak, fetiş değerinin kullanım değerinden bütünüyle azat olmasının, meta formunun esrimesi olduğu, "bulunmayan bir gerçekliği her uğrakta telafi etmek için" metanın kendini sonsuz çoğaltarak dolayımsız, farklılaşmamış kaos içinde, simulakr içinde kaybolmasına neden olan (Alan II'den Alan IV'e doğru) bir hareket olduğu iddia edilebilir (Baudrillard, 2005b, s. 224). Nasıl ki Gerçek olarak sermaye sermayenin esrikliği ise, yok-olma eğilimi de sermaye mantığına içseldir. Aslında insan merak ediyor: O halde, sermaye mantığının dışsal sınırı gibi görünen şey, en azından belli durumlarda, gerçekte içsel bir sınır değil midir? Örneğin iklim krizi: Gezegenin yıkımı sermaye birikiminin dışsal bir sınırı mıdır; yoksa sermayenin esrikliğine bir örnek midir? Bu yıkım aynı zamanda özyıkımı da içerdiğine göre, iklim krizinin kapitalizmin kin dolu bir eğiliminin dışavurumu, insanlarla dünya arasındaki bağı sonunda koparabilecek bir radikal nihilist (öz)yıkım hareketi olduğu iddia edilemez mi? Ne de olsa, bir iklim krizi sonrasıyla ilgili karanlık senaryolardan biri, herkesin herkesle bilhassa su, petrol ve gaz kaynakları için savaştığı ve herhangi bir sistemik denge hayal etmenin fevkalade güç olduğu barbarca, Hobbesçu bir dünyada yaşanacağıdır (bkz. Urry, 2008). Dahası, eğer (öz)yıkım sermaye üzerinde dışsal değil içsel bir sınırsa, sermayenin dolaşımını "ılımlı"laştırma girişimleri "naif ya da grotesk bir ahlakçılıktan başka bir şeye işaret etmez" (Baudrillard, 2005b, s. 223).

O halde temel antagonizma meta fetişizmi (edilgin nihilizm) ile gerçek olarak sermayenin esrikliği arasında değil, şemamızda gösterilen Alan I ile Alan III arasındaki antagonizmadır. Burada, aşkınlık ile içkinlik, nihilist olumsuzlama ile anti-nihilist olumlama arasındaki antagonizma, kapitalist topluma "ölü emek" ile "canlı emek" arasında bir antagonizma olarak yeniden girer. Marx'ta, değer yasası, metalar arası eşdeğerlik ilişkilerini yöneten soyut bir yasa, yani içkin eşdeğerlik ilişkileri içindeki aşkın bir uğrak olarak işler. Buradaki paradoks, soyut değeri toptan değer-bağımsız ya da "değersiz" hale getiren –nerede, ne zaman, ne olursa olsun daha fazla birikim peşinde koşan soyut sermaye haline getiren– harekette yatar. Sonuç olarak, demek oluyor ki, değer kavramı değer konusuna hiçbir şey söyleyemez; ya da daha ziyade, artıdeğerden başkaca bir şey ifade etmez. Bu açıdan bakıldığında kapitalizmde değer kavramı nihilistiktir: Soyut bir varlık olarak sermaye kendini bir dışsallıkla ilişkilendirmek yerine sadece kendiyle ilişkilendirir, diğer bir deyişle kendini "yeniden kaydeder".

Demek ki, değer yasası, sermayenin canlı emeğin yaratıcılığını kapmasını, bütün değeri değişim değerine indirgemesini sağlayan ve böylelikle canlı emeğin tekilliklerini bir ölçme düzenine tabi kılan şeydir (bkz. Negri, 1999). Kapitalist kinizme eşlik eden "tuhaf sofuluk", bütün üretimin sermayeden kaynaklandığı yanılsaması, "Tanrı-sermaye" yanılsaması, buradan gelir. Bu bir yanılsamadır çünkü gerçekte sermayeyi harekete geçiren canlı emektir, tersi değil. Yani "Tanrı-sermaye"nin "ahlakdışı" nüvesi, canlı emeğe yaptığı yatırımdır. Bu yüzden Marx sermayeyi yaşamı sömürüp "canlı emeği soğurarak" yaşayan "vampirimsi" bir varlığa benzetir (Marx, 1918, s. 216). Kendisi bir öze, bir yaşama sahip olmayan sermaye, emeğin kanına ihtiyaç duyar. Bununla birlikte canlı emek, virtüel bir boyuta, aktüel iktidar ve tahakküm ilişkileri açısından bir fazlalığa sahip olması bakımından, aslında "ölçülemez"dir. Canlı emek, canlı emeğin üretken fazlalığı, hem aşkın değerleri (değer yasasını) yıkma hem de yeni değerler yaratma kapasitesi sergileyen oluşturucu bir öz-değerleme gücüdür; diğer bir deyişle, çokluk, "yeniden değerlendirmenin ontolojik temelidir".[4] Eğer tarihsel olarak kapitalizm kamuya ait olanın, canlı

4. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2008, s. 367.

emeğin yaratıcılığının, mülksüzleştirilmesine ve özelleşmesine bel bağlıyorsa, kapitalizmin potansiyel olarak sahip olduğu güç, kapitalizmin içkin bir eleştirisinin nasıl olması gerektiğinin ana hatlarını çizer (Negri ,1999, s. 20-22). Dolayısıyla, anti-nihilistik bir perspektiften bakarsak, kapitalist toplumsal oluşumdaki en temel antagonizma canlı emek (içkinlik) ile değer yasası (aşkınlık) arasındaki antagonizmadır.

Bu antagonizmanın sosyolojik bir versiyonunu Simmel'de buluruz. Simmel, Schopenhauer ve Niezsche'nin izinden giderek, bütün kültürde genel bir çatışma, "yaşam" ile "form" arasında, temel bir yaşam akışı ile yaşamın aldığı nispeten istikrarlı toplumsal formlar arasında bir çelişki belirlemiştir. Bütün toplumsallığın formel yapısı iki sınır arasındaki bir sürekliliktir; insan yaşamı, yaşam ve form arasında bocalar. Aslında, "kültür tarihinin tamamı bu çelişkinin çözülmeye çalışılmasından ibarettir" (Simmel, 1971, s. 375). Bir yandan, yaşam ancak, ister sanatsal ister dinsel ister bilimsel olsun, bir form içinde "kendini anlatabilir" (a.g.y., s. 375). Formlar yaşamı nesneleştirerek ya da katmanlaştırarak yaşamın akışına görece bir istikrar getirir. Diğer yandan, bir kez yaratılmış olan formlar nispeten kalıcı bir karakter kazanır ve genellikle bağımsızlaşarak kendi sabit sınırlarını bireye yükler.

> Yaşam… kendini dışarıya kapatıp, kalıcılık talep eden formlar yaratıp dururken, bu formlar ve yaşam etle tırnak gibidir; onlar olmadan yaşam kendisi olamaz. Bununla birlikte, kendine bırakıldığında yaşam kendi yolunda sekteye uğramadan ilerler; kıpır kıpır ritmi, herhangi bir formun sabit süresine karşıttır; [ve bu sabit süre, form] bir kez yaratıldıktan sonra, yaşam güçlerince kemirilmeye başlar (a.g.y., s. 375-376).

Form yaşama karşıttır çünkü onu nesneleştirir; yaşamınsa forma ihtiyacı vardır. Bununla birlikte, her ne kadar formlara ihtiyaç duysa da yaşam formlar içinde tutulamaz; formlardan taşar ya da onları aşar. Ve yaşamla form arasındaki bu "trajik" çatışma Simmel'de hiçbir zaman diyalektik bir senteze, bir birliğe ulaşmaz. Hatta Simmel bu çatışmayı ayrıştırıcı bir sentez, sentezin söz konusu olmadığı bir dualizm olarak ele alır:

> Yaşamın özü, kendinden aşkınlıktır. Tek *bir* hareketle, hayati sistemin kendisinden daha fazlasını yaratır –bireysel yapı– ve sonra akıntının önünü

> kesen bu ürünü geçer, akıntının sınırların üzerinden aşmasına ve süregiden akış içine yeniden dalmasına izin verir. Sınırlardan bağımsız yaşam ve sınırlarla güvence altına alınmış form arasında bölünmüş değilizdir. Süreklilik ve bireysellik kendilerini birbirlerine karşıt gösteriyor diye biz de kısmen süreklilikte, kısmen bireysellikte yaşamayız. Yaşamın temel karakteri, simgesel ve yetersiz olmakla birlikte, kendinden aşkınlık olarak adlandırdığım o içsel olarak birleşmiş işlevde yatar. Bu işlev *bir* yaşam olarak edimselleşir ve sonra o yaşam duygular, yazgılar ve bireysel kapalı form ile sürekli yaşam akışı dualizmi şeklindeki kavramsallaştırmayla bölünür (a.g.y., s. 367-368).

Yaşam, yaşamla formun "mutlak birlik"idir: Yaşamın kendini alt etmesi, öz-aşkınlığı temeline dayanan bir birliktir bu. Demek ki yaşam hem "yaşamdan fazlası"dır, aktüel forma ihtiyaç duyan yaşamdır hem de "daha fazla yaşam"dır, yaşamın kendi aktüel formlarını yıkabilen yaratıcı kendini-alt-etmedir (a.g.y., s. 368-369). O halde Nietzsche'ye göre de Simmel'e göre de insanı tanımlayan şey kendini alt etme kapasitesidir. İnsan her ne kadar belirli, aktüel sınırlar içinde oluşmuş olsa da, ki öyle olmasa yaşam anlamdan ve derinlikten yoksun olurdu, bu sınırlar alt edilebilir ve her alt ediş de yeni sınırlar yaratır (a.g.y., s. 354). Öyleyse insanlığın özünü en iyi ifade eden şey bir paradokstur: "Her yönden sınırlandırılmış ve hiçbir yönden sınırlandırılmamışızdır" (a.g.y., s. 354). "Yaşam" hem sınırları hem de sınırların aşılmasını, hem aktüel formları hem de kaçış çizgilerini içerir. Ve bu anlamda "*aşkınlık yaşamda içkindir*" (a.g.y., s. 363).

Bu içkin aşkınlık fikri nihilizm açısından çok çeşitli içerimlere sahiptir. Her şeyden önce, nihilist umutsuzluğa karşı bir panzehire işaret eder: Tanrı ölmüş de olsa insanlar içkin aşkınlıklar biçiminde değerler yaratabilirler. Hiç şüphe yok ki Simmel'in amacı böyle bir etik oluşturmak değil, yaşamı olumsuzlamayan bir etik için formel kriterler, yani dinle ilgisi olmayan bir etik oluşturmaktır. Böylelikle Simmel, formlardan korkmayan, dolayısıyla otomatik olarak formları yıkmaya yönelmeyecek bir etkin nihilizm olasılığını açar; formun bulunmadığı bir yaşam mümkün olmadığına göre, herhangi bir yaşam mütalaası hem formların Dionysosçu yıkımını hem de Apolloncu *form*asyonu içermek zorundadır. O zaman Tanrı ölmüş bile olsa "kusursuz nihilizm"in ufku içinde içkin yeni değerler ya da yeni "tanrılar"

yaratmak mümkündür. Diğer bir deyişle Simmel'de tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin aşkın bir uğrağı vardır. Simmel'in "kusursuz nihilizm"i nihayetinde "içkin aşkınlıklar" yaratarak içkinlikle aşkınlık arasındaki mesafeyi kapatmakla ilgilidir. Bu noktada, birkaç örnek aydınlatıcı olabilir.

Örneğin Simmel'in takipçilerinden biri olan Bauman, aşkın bir Tanrı'ya ihtiyacı olmayan bir içkin aşkınlık, bir etik değer biçme kaynağı olarak ahlakın iddialı bir açıklamasını sunar. Bu yaklaşımın merkezinde, kodeks olarak etik ile müphemlik olarak etik arasında bir ayrım bulunur (bkz. Bauman, 1993, s. 8). İlksel nihilistik mit, Cennet Bahçesi'nden kovulmuş insanın izleyecek bir kodeks olmadan yaşamını yönetemeyeceği görüşünü savunur: "Sorunsuz, uyumlu bir yaşamın reçetesi ve yasaya itaat olarak ahlak" (Bauman, 1998, s. 13). Bauman buna karşıt başka bir sahne önerir. Bu Levinasçı sahnede ahlak neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyen ayrı yasalara tabi öntanımları temel alan bir kurallar zincirine edilgin bir şekilde itaat etmek olarak değil, etkin ahlaklı bir aktör olarak seçeneklerle yüzleşmek ve seçimler yapmak olarak anlaşılır: "Istırap veren bir açmaz, ezeli-ebedi belirsizlik ve sonu gelmeyen acı olarak ahlak" (a.g.y., s. 13). Ahlaklı aktörün üstünden sorumluluğu alacak dışsal bir otoritenin bulunmadığı bu etik, rasyonel olmayan, kişisel bir meseledir. Önceki etik, bir sistem kurma çabasındayken, bu etik bir dürtü olarak kalır. Düzenlenmemiş ve kendiliğindendir. İki insanın, üçüncü taraf, yani "toplumsal" araya girmeden *önceki* yüz yüze ilişkileriyle ayrılmaz şekilde bağlantılıdır. Ve bu ilişki hiçbir sistemin kapsamı içine alınamaz; o, "hiçbir şekilde sentezlenemeyen"dir (Levinas, 1985, s. 77). Yasa'dan önce gelir ve "şiddet içermeyen saflığını ancak kavramlar ve yasalar olarak tayin edilenene kadar korur" (Derrida, 1978, s. 111).

Kodeks olarak ahlakın baskıladığı şey tam da bu yüz yüze etik ilişkinin tekilliğidir. Ahlaki durum *müphem* bir durumdur; ötekinin tekilliğiyle yüz yüze gelindiğinde ne olacağı bilinmez, bilinemez. Bu yüzden ahlak bir kurallar zinciri ya da bir yasa olarak formüle edilemez; ahlaklı aktör, ahlaklı olduğundan hiçbir zaman emin olamaz. Ahlaklı benlik, bu belirsizlik koşulunda doğmuştur (bkz. Bauman, 1993, s. 92-94). "Ama ahlakın bütünlük ve tehlikeleri üzerine, soyut bir düşünüm üzerine ikincil bir katman olarak gelmediğini anlamak gerek. Ahlak,

bağımsız ve önsel bir erime sahiptir. İlk felsefe bir etiktir".[5] Etiğin ontolojiden ve dolayısıyla "toplumsal"dan önce geldiğini söyleyen bu tez, elbette ampirik açıdan değil (çünkü ampirik olarak ontoloji etikten önce gelir: Ötekine ahlaka uygun bir yanıt verebilmesi için önce insanın olması gerekir), felsefi açıdan, Simmel'in deyişiyle bir "içkin aşkınlık" olarak anlaşılmalıdır. Aşkın bir Tanrı'nın yasalarına uyduğumuz için değil, ötekinin yüzüne yanıt verdiğimiz için ahlaklıyızdır. Ve bu açıdan bakıldığında Levinas'ın etiği Nietzsche'nin kusursuz nihilizmine, dinsel nihilizme olduğundan daha yakındır (bkz. Critchley, 2007, s. 23, 42).

Şimdi ikinci bir örnek üzerinden geçerek ahlaktan siyasete doğru ilerleyelim. Burada da yine içkin aşkınlık açısından zengin bir değerler repertuarı bulabiliriz. Örneğin Boltanski ve Thevenot'un (1991) eleştirinin ve haklı göstermenin tarih içinde aldığı biçimleri inceleyen çalışması bu tür değerleri haritalandırma yönünde güçlü bir girişimde bulunmuştur. Boltanski ve Thevenot'un temel iddiası, iktidarın her zaman kendini haklı gösterme ihtiyacı duyduğudur. Haklı gösterme, her biri kendi geçerlilik ölçütlerine ve içsel tutarlılığa sahip aktörlerin hoşnutsuzluklarını ifade edip farklı haklı gösterme rejimlerine başvurarak eleştiri geliştirdikleri o "eleştiri uğrakları"nda gerçekleşir. Bu rejimler, konumlanmış aktörlerin değerlerle ilgili anlaşmazlığa düşmesini, eleştiriye katılmasını, eleştiri karşısında kendini haklı göstermesini mümkün kılar; ve burası önemli, şiddetten uzak durulur. Birden fazla haklı gösterme rejimi vardır. Boltanski ve Thevenot 1991 tarihli çalışmalarında bunlardan altısını kaydetmiştir: esinlenme, kanı, evcimenlik, nezaket, pazar ve endüstri rejimleri. Daha sonra, Boltanski ve Chiapello (2005) listeye yedinci rejim olarak "proje rejimi"ni eklemiştir. Bu haklı gösterme rejimlerinden her biri "kamu yararı" ile ilişkili bir "ortak insanlık" tanımı ve bir dizi kapsayıcı değer ve ilke varsayar ve devreye sokar. Bu özellikleriyle bu rejimler "aşkın duruşlar"dır (Boltanski ve Thevenot, 2000, s. 365). Tarihsel köklere sahiptirler; yani, siyasi sorunları dinsel nihilizme başvurmadan çözen perspektifler olarak işleyebilen içkin aşkınlıklardır.

5. Levinas, *Sonsuza Tanıklık* içinde "Etik ve Sonsuz", Çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya, Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Özkan Gözel, Cemalettin Haşimi, Ümit Öksuzan, Ceylan Uslu, Hakan Yücefer, Metis Yayınları, 2003, s. 323,

> Sosyoloji, siyaseti unutmak için icat edildi (Lotringer and Virilio içinde Virillio, 1997, s. 17).

Şimdi çağdaş siyasete ve onun nihilizmle bağlantısına odaklanalım. Giddens ve Beck gibi etkili ana-akım toplum teorisyenlerine göre, toplumsal ve bireysel düşünümsellikle (*reflexivity*) nitelenen post-geleneksel bir toplumda yaşıyoruz. Geleneksel, kolektif bağlardan kurtulmuş olan bireyler toplumsal davranışlarını (geleneksel ya da basit-modern) inançlardan çok, bilgi ve enformasyona göre düzenliyor. Bu yüzden, sürekli çoğalmalarına rağmen günümüz gelenekleri başka oluş ve eyleyiş yolları bulunduğunun farkındalığıyla düşünmek ve kendilerini savunmak zorunda.[6] Bu, geleneklerin de giderek daha düşünümsel hal aldığı anlamına geliyor. Oysa, bu perspektiften bakıldığında, eğer bir inanç hakikat değerine sahip olduğu konusunda ısrar ediyorsa, işte orada "fundamentalizm" –kendini geleneksel şekilde savunan bir gelenek, geleneğin bir savunması, bir ilkeyi koruma konusunda müzakereyi reddeden doktrinci bir tavır– (a.g.y., s. 89) ile uğraşıyoruz demektir. İnancın kendini bilgi ve uzman sistemlere güven açısından ifade etmesi, düşünümsel modernitenin bir buyruğudur.

Dahası, her ne kadar "uzmanların kendileri de sıklıkla anlaşmazlığa düş[se]" de, bu fikir ayrılığı antagonistik biçimler alıyor (a.g.y., s. 98). Düşünümsel modernite, Giddens'ın iddiasına göre, "Sağ ve Solun Ötesinde". Beck'e göre de düşünümsel modernitede kolektif kimliklere ya da inançlara dayalı partizanlık mümkün değil; çağdaş siyaset "düşmanların olmadığı" bir etkinlik (bkz. Beck, 1998, s. 150-151). Demek ki bu mantığı izlersek şöyle bir senaryoyla karşılaşıyoruz: "Bir yanda, diyalog yoluyla ele alınabilen, çeşitli 'yaşam meseleleri' ile ilgili türlü türlü alt-politik mücadele; diğer yanda, ya eski moda "gelenekçiler" ya da daha endişe verici olan ve ilerleme güçlerine karşı geri savaşan "fundamentalistler" (Mouffe, 2005, s. 50). Bu senaryoya göre edilgin nihilizm, inançların bulunmadığı siyaset, radikal nihilizmle, siyasetin bulunmadığı inançla kavga halinde.

6. Bkz. Giddens, *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, Çev. Müge Sözen & Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2002, s. 87.

Post-politikanın edilgin nihilizmi, siyasette antagonistik unsuru düşünememek şeklinde dışa vurur kendini; siyasetin "gen susturma"ya tabi tutulması, oluşturucu boyutunun, "siyasi olan"ın içinin boşaltılması bu yüzdendir. O halde post-politika bir anlamda, siyasette gerçekte bahis konusu olan şeye, "etrafında verili bir toplumun yapılandırıldığı iktidar ilişkilerinin biçimlenimi"ne karşı özel bir körlüktür (a.g.y., s. 21). Bununla birlikte körlük kendi içinde oluşturucudur; post-politikayı bir siyaset biçimi, halihazırda tanınmış olan grupların verili bir siyasi düzen içindeki hegemonik ilişkilere meydan okumadan çıkarları yarıştırıp müzakere ettiği bir siyaset olarak oluşturan şey, bu körlüktür. Post-politika, oyunu, onu değiştirme olanağına sahip olmaksızın oynamaktır; bir hiper-politika biçimidir. Dolayısıyla post-politikada her şey politikleştirilir, her şey tartışılabilir; ama mutlak ve dönüşsüz seçenekler uzakta tutulup, suya sabuna dokunmadan ve sadece bir çatışma-olmayan olarak tartışılabilir. Bununla birlikte, çoğulculuk simulakrı kendi içinde bir amaç halini aldığında, birliği bozan ("devrimci") olayların meydana gelmesi önlenerek siyaset aktüelle sınırlanır. Yani post-politika virtüel (siyasi) ile aktüel (siyaset) arasındaki bağı koparır. Post-politikanın edilgin nihilizmi, aktüel gerçeklikle araya mesafe koymanın imkânsızlığını, "imkânsız" kabul edilen nesnelere bir alan sağlayarak, "gerçeklik ilkesinin değer vermediği şeye değer" vererek, aktüel ile virtüel, gerçeklik ile Gerçek arasındaki aralığı korumak anlamında yüceltmenin imkânsızlığını barındırır (Zupančič, 2003, s. 78).

Virtüel aktüelin içine çöktüğünde siyaset kaybolur, toplumsalın kökten bir şekilde sorgulanması imkânsızlaşır. Politika politikleştirme işi olduğu ölçüde, yani siyaset "gerçekliğin süregiden eleştirisi"ni (Bauman, 2002, s. 56) içerdiği ölçüde, post-politika siyasetin imkânsızlığını gösterir. Bu özellikleriyle post-politika kapitalizmin totaliter yönünü gözler önüne serer (Hewitt, 2006, s. 108). Toplumsalın, "tek boyutlu [bir] toplum"a, virtüel boyuttan, toplumsal değişim tahayyülünden yoksun bir topluma indirgenmesine işaret eden bir "bütünlük"tür bu (bkz. Marcuse, 1964). Post-politika, demokrasiyi içsel bir tahrifata uğratıp herkesin siyasete zaten dahil olduğunu ve kalan sorunların da uzman sistemler vasıtasıyla çözülebileceğini farz ederek, gerçek anlaşmazlığı ortadan kaldıran "post-demokratik" bir siyaseti de berabe-

rinde getirir.[7] Gerçek siyasetin böyle "nihilistik bir [şekilde] cilalanıp sergilenişi", "bir hiçbir parçaya sahip olmayanlar parçası"na "ad takılması", "sayılamayanların sayılması" anlamında, siyasi öznelliği ortadan kaldırır (a.g.y., s. 163-167). Aslında,

> …kapitalist nihilizmin gelip dayandığı evre, herhangi bir dünyanın var olmaması evresidir. Evet, günümüzde dünya diye bir şey yok; yalnızca tekil ve bağlantısız durumlar var. Dünya yok; bunun nedeni de basit: Gezegende yaşayanların çoğunluğunun bir addan, basit bir addan bile yoksun olması. Sınıflı toplum, proleterya partileri ya da böyle olduğunu iddia eden partiler, SSCB, ulusal kurtuluş hareketleri vs varken, herhangi bir ülkenin herhangi bir köylüsü siyasi bir ad alabiliyordu. Tıpkı herhangi bir şehrin herhangi bir işçisi gibi. Onların maddi durumlarının daha iyi olduğunu söyleyecek değiliz. Kuşkusuz değildi; o dünya da mükemmel değildi. Ama sembolik konumlar mevcuttu ve o dünya bir dünyaydı. Günümüzde, kendilerini "medeniyet" ilan eden emperyal şehirlerin büyük ve küçük burjuvaları dışında, adsızlardan ve dışlanmışlardan başka bir şey yok. "Dışlanmış", adı olmayanların tek adıdır; tıpkı "piyasa"nın dünya olmayan bir dünyanın adı olması gibi. Gerçek alanında ise, siyasi düşünce de dahil düşünceyi birkaç tekil durumda canlı tutanların durmak bilmez gayretleri hariç, Amerikan ordusundan başka bir şey yok.[8]

Siyasileştirme tikel çıkarların müzakeresinden ziyade toplumsal alanın yeniden yapılandırılmasını amaçladığından, tikel taleplerin tümelleştirilmesini gerektirir; fakat post-politikada tikel talepler tikel kalır ve iktidara genel bir karşı çıkışın metaforik bir özeti işlevi göremez (bkz. Žižek, 1999a, s. 204-208). Bununla birlikte, hegemonyasına rağmen, antagonistik siyasetin ve öznelliklerin bulunmayışı post-politikayı barışçıl bir düzen yapmaz. Aksine, post-politikada antagonizmanın olmayışı bir artı-antagonizmayla, (öz)yıkımla sonuçlanabilen bir Gerçek tutkusuyla karşılanmış görünmektedir. Bu yüzden, günümüzün egemen ideoloji alanı antagonistik olmayan siyaset ile ultra-antagonistik fundamentalizm (terörizm) arasında bir savaş alanına benzemektedir.

Post-politikanın bu bakımdan hayati önem taşıyan ideolojik bir operasyonu, bütün şiddet biçimlerinin "kötü" denerek ahlaken kınanması, bastırılmasıdır. Bu operasyon çoğu zaman, kimliği saptanabilir

7. Rancière, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, Çev. Hakkı Hünler, Aralık Yayınları, 2005, s. 163,
8. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, Çev. Işık Ergüden & Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2006, s. 114.

toplumsal aktörlerin metropol marjinlerindeki hınç dolu isyanları ya da fanatik taşkınlıklar gibi tikelleşmiş, öznel şiddet formlarıyla bir takıntı biçimini alır ve aynı zamanda, post-politik toplumun kendi ürettiği şiddeti görünmez kılar (bkz. Žižek, 2008a, s. 12, 174). Diğer bir deyişle, post-politika şiddeti ortadan kaldırmaz, kendi değerler sisteminden dışarı atar: Günümüzde tüm özgürlükler piyasa diline çevrilmiş; "yeni dünya düzeninde terörist şiddet ve polis şiddeti dışındaki bütün şiddet biçimleri susturulmuştur" (Baudrillard, 1998b, s. 65). Ve post-politika da beraberinde paradoksal bir şiddet, bir toplumdaki fikir ayrılıklarını nötralize edip, radikalizmi, olumsuzluğu ve tekilliği teşvik etmeyi amaçlayan, şiddet fikrine bir son veren ve bu yüzden de ancak nefretle karşılanabilen bir şiddet getirir:[9]

> Nesnesinden kopmuş ve geri dönüp o nesnenin kendisini –siyasi ve toplumsalı– hedef almış bir şiddet. Artık ne anarşisttir ne de devrimci… Sistemin içindeki çelişkilerle ilgilenmez; siyasi ve toplumsalın temelini hedef alır. […] Kayıtsızlık ya da nefret yoluyla kendini toplumsal dünyadan koparıp, toplumumuzun uyguladığı sistemik dışlamaya daha fazla dışlamayla yanıt verir (Baudrillard, 1998b, s. 66).

Tıpkı önceki şiddet biçimlerinin çatışma düzeyini yansıtması gibi "nefret" de uzlaşma düzeyini yansıtır; hiçbir değer, hiçbir nesne ve hiçbir sonuç üretmez; nefretle gelen şiddet, bu açıdan, onu üreten toplum kadar hiper-gerçektir (Baudrillard, *Tam Erkan*, s. 80). Aslında bağışıklık kaybının nedeni edilgin nihilizm kültürü, edilgin nihilizmin "aşırı koruma" gayreti gibi görünür; işsiz bırakılan "antikorlar"ın içinde yaşadıkları organizmayı hedef alması gibi, nefrette de "kendine yönelik saldırganlığa ve bir öz-bağışıklık hastalığına çok benzemektedir" (a.g.y., s. 80). Günümüzde, nefret, edilgin nihilizm karşısındaki radikal nihilist "ölümcül strateji"dir; bu, post-politikanın beraberinde getirdiği aldırmazlık karşısında çaresiz fakat güçlü, güçlü fakat çaresiz bir stratejidir (a.g.y.).

Bu ayrıştırıcı sentezin günümüzde en görünür olduğu yer uluslararası politika düzeyidir; post-politika çağı kapitalizmi ile terörizm arasındaki çatışmadır. Önceki bazı terörizm biçimlerinin kapitalizmi hedef almış olması bu açıdan önemlidir. Örneğin Ulrike Meinhof, terör eylemlerinin şok yaratmak, kapitalist toplumun işleyişinde bir

9. Baudrillard, *Tam Erkan*, Çev. Bahadır Gülmez, YKY, 2004, s. 79.

felakete sebebiyet vermek zorunda olduğunu, o zaman insanların "sistemin baskısıyla sınırlanmadan, kendilerini medyanın gözleriyle görmeden, korkmadan eylemde bulunabileceğini" söyler (2001, s. 278). Ancak bu yaklaşımıyla Meinhof da terörist yoldaşları da büyük bir başarısızlığa uğramıştır. Bin Laden ise durumu tersine çevirerek görkemli bir başarıya ulaşmıştır: Kendisi de kapitalist olan Bin Laden'in sistemle hiçbir alıp veremediği yoktur. Bu açıdan bakıldığında Amerika İmparatorluğu da yeni terörizm de aynı dünyaya, kapitalizmin nihilistik dünyasına aittir:

> New York cinayetinin nihilist olduğunu tüm biçimsel özellikleri göstermektedir: Ölümün kutsanması, kurbanlara mutlak ilgisizlik, kendini ve ötekileri araca dönüştürmek... Ama bunun en iyi kanıtı, bu cinayeti yaratmış ve planlamış olanların sessizliğidir; bu korkunç sessizliktir. Çünkü nihilist olmayan, olumlayıcı, özgürleştirici siyasi şiddet yalnızca daima sorumluluğu üstlenmekle kalmaz, kendi özünü de sorumluluğu üstlenmekte bulur… Eylem, tıpkı haydutlarınki gibi, adlandırılmadan, anonim kalmaktadır. Biz bu durumu bir tür faşist nihilizmin şaşmaz işareti olarak görmekteyiz. [Onun karşısında başka bir nihilizm buluyoruz; bu nihilizme uygun eski bir ad var: "Sermaye."] *Das Kapital*. Pazarın dünya çapına yayılmasıyla aldığı o yaygın biçimiyle nihilist; iletişimin biçimciliğini fetişleştirmesiyle nihilist. Aşırı siyasi yoksulluğuyla; Amerikalılar için hegemonyanın, diğerleri için de vasallığın –mümkün olduğunca konforlu biçimde– sürmesinden, sürüp gitmesinden başka hiçbir projenin olmamasıyla nihilist (Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 113).

Dahası, Meinhof'un aksine Bin Laden "içeriden" biridir; bütün dünyanın tutsak izleyicilerinin seyredeceği bir "terör tiyatrosu" yaratarak sistemin en öldürücü silahını, medyayı sistemin kendisine karşı kullanabilmiştir (Burke, 2004). Terör nihayetinde medyada patlayabildiği sürece yaşar (bkz. Lotringer ve Virilio, 1997, s. 174). Bir bakıma, çağdaş terörde gerçek düşman bizizdir; terörün bizi cezp ediyor olmasıdır. Meinhof'un sabotaj stratejisiyle kıyaslandığında Bin Laden'in stratejisi virüs gibidir, içeriden öldürür; radikal nihilizmi edilgin nihilizme karşı bir strateji olarak kullanır; İmparatorluk'un sunduğu "yaşam"ın karşısına ölümü, intihar saldırılarını koyar: "Amerikalılar yaşamaya ne denli istekliyse bizim adamlarımız da ölmeye o denli istekli" (El-Kaide beyanatı, 10 Ekim 2001).

Post-politika bir davaya, bir inanca adanmışlığı, bir düşünümsellik eksikliğinin işareti olarak, fundamentalizm olarak algılar. Bu özelliğiyle post-politika, siyasi eylemde bulunma konusunda bir yeteneksizlik sergiler. Hedonizmin ve tüketiciliğin zayıflattığı "son insan", uğruna mücadele edilecek bir siyasi dava düşünemez (Žižek, 2002, s. 40-41).Ve edilgin nihilizm kültüründe bastırılmış, yasaklanmış bir şey varsa o da ölümdür. Bu yüzden yeni terör, bastırılanın, intikam arzusuyla dönüşünü simgeler. Terör ile teröre karşı savaş arasındaki "antagonizma"da gerçekte bahis konusu olan şey, bir olay, simgesel bir kurban etme olarak ölümdür (bkz Baudrillard, 2003). Kutsalların en kutsalını, insan yaşamını kurban eden yeni terörizm, bir dava uğruna ölmenin hayal edilemez olduğu edilgin nihilist tüketim toplumuna kesin bir meydan okumadır. Bu radikal nihilizm gerçek dünyayı sadece bir suret olarak görür ve sureti yok ederek onu "arındırmaya" çalışır. Fakat "arındırıldıktan sonra, gerçek, gerçekliğin toptan yokluğu olarak, hiçtir" (Badiou, 2007, s. 64).Yani, yeni terör, kesinliği ancak Hiçlik'te, kin dolu bir yıkımda bulabilen radikal nihilist bir tutkuyu ifade eder.

> Asya'nın derinliklerinden Avrupa'ya doğru bugüne dek görülüp duyulmamış bir kıran geliyordu… İnsanların bedenlerinde yeni birtakım kurtçuklar, gözle görülmeyen yaratıklar türüyordu. Ama akıl ve iradesi olan yaratıklardı bunlar. Bunları bedenine alanlar cin tutmuşa dönüyor, deliriyordu. Öte yandan, insanlar kendilerini hiç ama hiçbir zaman, bu yaratıkların pençesine düşenler kadar akıllı, gerçeği bulduklarından emin hissetmemişlerdi.Verdikleri kararları, yaptıkları bilimsel araştırmaların sonuçlarını, ahlaki ve dini inançlarını hiçbir zaman böylesine şaşmaz bir doğrulukta bulmamışlardı. Bütün köyler, bütün kentler, tüm dünya, tüm insanlar bu hastalığın pençesindeydi, herkes deliriyordu. Kimse kimseyi anlamıyor, herkes telaş içinde koşturuyordu. Herkes gerçeği kendisinin bildiğini düşünüyor, karşısındakilerin bunu anlamıyor olmasından acı çekiyor, göğsünü yumrukluyor, ağlıyor, kıvranıyor, ellerini ovuşturuyordu. Kimi yargılayacaklarını, nasıl yargılayacaklarını bilmiyorlar; neyin iyi, neyin kötü olduğunda anlaşamıyorlardı. Kim suçlanacak, kim aklanacak, kimsenin bildiği yoktu. İnsanlar anlamsız bir hınç ve öfkeyle birbirlerini öldürüyorlardı. Birbirlerine karşı koca koca ordular topluyorlar ama bu ordular daha yoldayken birdenbire kendi kendilerini kırmaya başlıyordu. [...] Herkes, her şey mahvoluyor[du]… Dünyada ancak birkaç kişi kurtulabilmişti:Yeni bir insan soyu ve yeni bir hayat başlatmak, dünyayı temiz-

> lemek ve yenilemekle görevli temiz ve seçkin insanlardı bunlar; ama hiç kimse, hiçbir yerde bu insanları görmemiş, hiç kimse bunlardan bir ses çıktığını, bunların bir söz söylediğini duymamıştı.[10]

Raskolnikov'un rüyası burjuva *hınç*ı ve modern toplumun bayağılığıyla ilgilidir. Raskolnikov, ortalama bir insan olma kaderinden kaçmak için öldürmek ister. Ne var ki, bayağılık teröründen –toplumdan– terör vasıtasıyla kaçamayıp, kendi bayağılığında, kendi *hınç*ında boğulur; ki onu trajik bir figür yapan da budur: İhlal, yasanın olumlanmasıyla sonuçlanır (Gürbilek, 2001, s. 76-93). Ancak bizim toplumumuzla Raskolninov'unki arasında önemli bir fark var. Raskolninov'un toplumu Tanrı'nın ölmesinden korkan bir toplumdu. Bu yüzden Dostoyevski birkaç yerde şu uyarıda bulunmuştur: "Tanrı yoksa… her şeye izin vardır" (2004, s. 593). Terör, bu açıdan bakıldığında, Tanrısızlığı simgeler. Çağdaş toplum ise Tanrı'nın ölümünü sorgusuz sualsiz kabul eder. Dolayısıyla,

> günümüz terörizminin öğrettiği şey, eğer bir Tanrı *var* ise, doğrudan Tanrı'nın adına, Tanrı'nın iradesinin enstrümanları olarak eylemde bulunduğunu iddia edenlerin her şeye, yoldan geçen yüzlerce masum insanın kafasını uçurmaya bile izni olduğudur; çünkü, açıktır ki, Tanrı'yla doğrudan bir bağlantı herhangi "salt insani" bir sınırlamanın ve mütalaanın ihlalini haklı gösterir. "Tanrısız" Stalinci komünistler bunun en büyük kanıtıdır: Bu insanlara her şey serbestti çünkü kendilerini kendi tanrısallıklarının, Tarihsel bir Zorunluluk olarak Komünizme ilerleyişin, doğrudan araçları olarak görüyorlardı. […] Etiğin fundamentalist askıya alınmasının formülü, "Tanrı'yı sev, nasıl istersen öyle sev" diyen Augustine'den gelmişti (Žižek, 2008a, s. 116).

Bu açıdan bakıldığında günümüz fundamentalist terörünün putkırıcı bir yönü vardır: Putperestliğin (Batı'nın tanrısız edilgin nihilizminin) alenen karşısında olmakla birlikte, kutsal bir metni putlaştırıp yaşamın üstünde bir konuma yükseltir. Yani günümüz teröristi "bir fikrin saflığını korumak uğruna yaratımın bütününü yıkmaya hazır"dır (Eagleton, 2003, s. 202-203, 207). Diğer bir deyişle, günümüz terörü putkırıcı fanatizmin ruhunu ve genelleşmiş kinini yinele-

10. Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, Çev. Mazlum Beyhan, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 682-683.

mektedir. Fazlasıyla dünyevi kentin parçalandığını, ikonik binalarının yıkıldığını vs o da görmek istemektedir.

Peki günümüz fundamentalist teröristleri hangi anlamda dindar? Fundamentalizm dinsel inancın fazla çarpıtılmasından mı ibaret? Dahası, bir miktar düşünümsellik eksikliği ya da fundamentalizm bütün dinlerde yok mu zaten? Aslında muhafazakâr, fundamentalist, dogmatist ya da ortodoks olmayan bir din hayal etmek sonuçta "kafeinsiz" bir din, dinsiz bir din hayal etmek demektir. Bu noktada, fundamentalizmin düşünürü Kierkegaard aradaki farkı netleştirmeye yardımcı olabilir. Kierkegaard'ın inanç konusunda kahramanı İbrahim'dir. İbrahim'in tek oğlunu, bir çılgınlık yaparak kurban etmeye böylesine hazır olması, inancın özünü gözler önüne serer ve Tanrı'nın otoritesinin üstünlüğünü teyit eder. Bununla birlikte, İbrahim, Tanrı'nın iradesini anlamış gibi yapmaz. Tanrı akıl yürütmez ya da İbrahim'le pazarlığa girmez. O talep eder, İbrahim itaat. İbrahim'in kurban etme eylemi dünyevi ile tanrısal, aktüel ile virtüel "arasında köprü kurar" ama mesafeyi de yok eder. İnanıyorsam, Tanrı'nın varlığından eminimdir. Ama Tanrı'nın varlığını bilsem bile Tanrı sadece kısmen bilinebilir; kesinsizlik de mutlak olarak zorunludur. Kierkegaard'ın inancında işte bu yüzden "korku ve titreme" vardır; çünkü bunlar olmazsa inananlar mekanik bir evrendeki kuklalara benzer (1962, s. 7, 111). Dolayısıyla inanç, insanla tanrısal arasında sadece geçici bir "köprü" kurabilir; sürekli olarak yeniden olumlanması gerekir (a.g.y., s. 51-62).

Günümüzün fundamentalist terörü ise, tarısal ve dünyevi alanlar arasındaki bu mesafeyi iptal eder. Fundamentalist terörist, Tanrı'nın iradesine doğrudan erişimi olduğundan emindir ve kendini bu isteyen Tanrı'nın aracı olarak algılar. Aslında, bu noktada, edilgin nihilist kinizm ile fundamentalist terör arasındaki gizli bir suçortaklığıyla karşılaşırız: Her ikisi de dinin metafizik yönlerini yarı ampirik ifadelere, inancı bilgiye indirger; ne de olsa fundamentalist "inanmaz, doğrudan bilir" (Žižek, 2008b, s. 31). Şiddeti fundamentalistin gözünde haklı gösteren de inancın bilgiye indirgenmesidir. Bu kesinliğin bir sonucu olarak, tanrısal ile dünyevi arasındaki boşluk artık dolayımlı değildir; boşluk şiddetle aşılır, insan ve tanrısal aynı süreklilik üzerindeki öğeler haline gelir. Dünyevileştirme, fanatizmin paradoksal bir sonucu olur. Bu açıdan yeni terörizm, tam yıkım –gerçek kentin Tanrı Kent

aşkına bilinçli, hınç dolu reddi– yönündeki putkırıcı tutkunun çağdaş yüzüdür. Ve fundamentalist terör aktüel kenti virtüel kent aşkına yıkarken, politikayı ahlak meselesine dönüştürüp, toptan (öz)yıkıma bir alan açarak, siyasi farkları İyi ve Kötü şeklinde mutlak antagonizmalar olarak yeniden düzenler.

Burada post-politikanın fundamentalist terör karşısındaki en sorunlu yönüne yaklaşıyoruz: Siyaseti bir ahlak meselesine dönüştürme yönündeki nihilistik eğilime post-politikanın kendisinin de sahip olması. O halde, bu bölümün devamında savunacağım gibi, fundamentalist terör ile teröre karşı yürütülen post-politik savaş arasında, politik olanı ahlak alanına itmeleri açısından, semptomatik bir bağlantı vardır (Mouffe, 2005, s. 5). Fundamentalist terörizm gibi teröre karşı savaş da politik kategorileri ahlaki açıdan yeniden tanımlar. Terör ile teröre karşı savaş arasındaki "antagonizma" İyi ile Kötü arasında depolitize edilmiş bir mücadele şeklini alır. Ne var ki, politika teoloji tarafından sömürgeleştirildiğinde, çatışmalar genellikle mutlak ahlaki antagonizmalar biçimine bürünür. Politika depolitize olduğunda, kin politize olur.

BİYO-POLİTİKA VE TERÖR (E KARŞI SAVAŞ)

> İstisna kuraldan daha ilginçtir. Kural hiçbir şey kanıtlamaz; istisna her şeyi kanıtlar: Sadece kuralı değil, kuralın sadece istisnadan kaynaklanan varlığını da teyit eder (Schmitt, 1985, s. 15).

> Ezilenlerin geleneği bize şunu öğretiyor: İçinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil, kuraldır. Bizim bu görüşe uygun bir tarih kavrayışına ulaşmamız gerekiyor (Benjamin, 1992, s. 248-249).

Terörün amacında felaket karşısında duyulan mutlak korku vardır. Bu, alışılmış zaman akışını raydan çıkararak bozan muamma dolu bir korku, radikal bir kesinsizliktir. Örneğin Albrecht Dürer'in *Mahşerin Dört Atlısı* (1498) adlı ağaç baskısı, "dört atlı"nın yarattığı terörü tasvir eder. Bu eserde Fatih oku takıp yayı germiş halde, Savaş onun sağında, kılıcını başının üzerinden savururken, üçünden biraz önde duran iri cüsseli Kıtlık figürü elindeki Adalet terazisini sallarken ve cılız Ölüm figürü ise elinde bir dirgenle gösterilmiştir. Bu dört atlı,

insanların üzerine doğru atılmış, onları atlarının ayakları altında ezmektedir ve üstlerinde, bulutların arasından olup bitenleri gülümseyerek izleyen, sağ eli takdis edermiş gibi duran bir Melek görülür. Dürer'in bu eserinde canlandırdığı şey, terör *in extremis*, istisna olarak terör, yani hiçbir uyarıda bulunmadan ve hiç sebepsiz, adeta gökten inen terördür. Bu istisnai bir olay olduğundan, resmin çerçevesi içinde gösterilen bir kökene bağlanmamıştır; ama yine aynı sebepten, çerçeveyi, yani insanların gündelik yaşamını paramparça etmektedir. Ezilen insanların, "zayiat"ın gözünden bakarsak, resmedilen terör simgelenemeyen travmatik bir olaydır ve bu yüzden Dürer'in eserinde yüceltilmiştir.

Fakat tabloyu kafamızda tekrar canlandırıp modern gözle baktığımızda Dürer'in hayal edemeyeceği ilginç bir şey buluruz: İstisnanın, terörün, kurala dönüşmesi. Hatta, 11 Eylül'den sonra güvenlik politikalarına yapılan hızlı ve kesin geçişle terör (ve teröre karşı savaş) "her zamanki bildik şeyler"i değiştiren değil, sürdüren bir toplumsallık etmenine dönüştü. 11 Eylül'den sonra pek çok yorumcu terörün toplumsal kökenlerinin küreselleşmede, ekonomik ve toplumsal adaletsizlikte yattığına, terörü yaratanın küresel toplum olduğuna işaret etti. Ancak günümüzde terör, toplumu yaratıyor. 11 Eylül'den sonra terör artık sadece "istisnai" (gerçek ya da hayali) bir felaket olmaktan çıkmış, iktidar ilişkilerini yeniden tanımlayarak ve önceki gerçeklikleri iptal ederek çağdaş toplumsallığa belirli bir davranış, yani bir hakikat ve normallik modeli dayatan bir dispositif, bir yönetim şekli haline gelmiş görünüyor.

Dolayısıyla, çağdaş çerçeveden baktığımızda bu dört atlı, mahşerin simgesel atlıları değil, Irak'taki ABD ordusudur. Fatih artık yayını germez, "demokrasi getirir"; Savaş, Barış kılığına bürünür; Kıtlık, insani yardım ve "sonsuz adalet" ambalajına sarınır ve Ölüm biyo-politikadır. ABD ordusunun uçakları hedeflerine ulaştığında yukarıdan yardım paketleri mi yoksa bombalar mı yağacak, bilinmez: Burada fatih, egemen, ikisini aynı anda yapar çünkü bu çerçevede, yardım da savaş da aynı amaca hizmet eder; sonuç, yenilenmiş, Orwelci öz-göndergesel dilde ifadesiyle, "barış savaştır" ve "savaş barıştır". Yani Dürer'in hayal edemeyeceği şey bizim gerçekliğimiz oldu. Gerçek felakete tanıklık ediyor; istisna olarak terör ile kural olarak terörün birbirinden ayırt

edilemediği bir zamanda yaşıyoruz. Sonuç olarak, modern çerçevede, terör bir yöntem olarak kullanıldığında toplumsal dünya parçalanıyor. Söz konusu olan artık dışarıdan gelen istisnai bir terör değil, içeride-ki terör, istisna ile kural arasındaki diyalektik ilişkiyi koparan bir terördür. Bu, McDonald's'ın obezitenin önüne geçmek için kampanya yaptığı, güvenlik politikalarının terörle savaştığı, teröre karşı savaşın ayakları altında ezdiği insanlara demokrasi götürdüğünü iddia ettiği, hınç dolu "mağdur"un öfkeden delirip teröristlerin öldürdüğünden çok daha fazla sayıda insanı öldürdüğü bir dünya; Dürer'in hayal edemeyeceği bir mahşer.

Toplumu Savunmak Gerekir adlı eserinde Foucault, "güvenlik dispositifi" de dediği biyo-iktidarı disiplinci iktidarla karşılaştırır.[11] "Biyopolitika"nın konu aldığı "yaşam", nüfusun, insan ırkının yaşamıdır. Bu "yaşam"la ilişkili olarak sorar Foucault: Yaşamı hem nesnesi hem amacı olarak gören bu iktidar teknolojisi içinde öldürme yetkisi nasıl işleyecek ve cinayetin işlevi ne olacak? (a.g.y., s. 254) Ölmek ya da öldürmek yaşama nasıl katkı sağlayabilir? Yanıt, bir yaşam formu bir diğeri tarafından tehdit olarak algılandığında ölümün yaşama hizmet edebileceğidir (a.g.y., s. 256). Foucault ırkçılığı örnek verir ama teröre karşı savaş da onun kadar iyi bir örnektir. Foucault, devlet iktidarına yerleştiğinde ırkçılığın biçim değiştirdiğini söyler; bir biyo-politika aracı haline gelerek devlet ırkçılığına dönüşür (a.g.y., s. 254; Foucault, 1980, s. 55). Burada söz konusu olan, toplumu, toplumsal gövdeyi biyolojik tehdit unsurlarına karşı savunmaktır (Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 73). Toplumu savunacak olan devlet, nüfusun biyolojik refahını tehdit eden her şeye savaş açmıştır adeta. Devlet ırkı korumak için vardır ve ırkı korumak için ötekini öldürmek zorundadır. "Yaşamak istiyorsan, ötekinin ölmesi gerekir" (a.g.y., s. 261). Düşman artık politik bir muhalif olmaktan çıkıp biyo-politik bir tehdit haline gelir; öldürmek artık cinayet olarak değil, temizlik olarak algılanır:

> Şimdi ölüm... bireyin her türlü iktidardan sıyrıldığı, kendi kendisine döndüğü ve bir anlamda her şeyden el etek çekip, kendisinin en özel yanına çekildiği andır. İktidar artık ölümü tanımaz. Sözcüğün tam anlamıyla iktidar ölüme boş verir (a.g.y., s. 254).

11. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, s. 247-248.

Ve güvenlik dispositifi "biz" ve "onlar" arasına, yaşamayı hak edenler ve ölmesi gerekenler şeklindeki ikili kırılmayı katarak (biyo)politik alanı parçalara ayırır (a.g.y., s. 260-261; Foucault, 2003b, s. 316-317). Burada belirleyici olan, biyo-politik kırılmayı, istisnayı mümkün kılanın yasanın kendisi olmasıdır. Foucault'nun güvenlik dispositifi bu anlamda Schmitt'teki "istisna hali"ne benzer; hatırlayacağınız gibi Schmitt'in "istisna hali"nde yasa kendini askıya alır. Yani, "güvenlik" esasen istisna halini meşrulaştırmakla ya da istisnai olanı normalleştirmekle ilgilidir (Diken ve Laustsen, 2005, s. 42-47'de bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır). Savaş ile siyaset arasındaki ayrım bu süreçte genellikle kaybolur ve savaş giderek toplumsal ilişkilerinin "genel matrisi haline gelir".[12]

O halde, post-politikada, egemenliğin, politik olanın inkârının radikal, ultra-politik bir versiyonu olarak yeniden canlanışına da tanık oluyoruz. Bunu sağlayan ise düzenin yüceltilerek Schmittçi anlamda bir mutlak değer konumuna yükseltilmesi ve siyasetin doğrudan askerileştirilmesiyle çatışmaların depolitize edilmesidir (Žižek, 1999b). Önü kesilmiş olan yalnızca çıplak şiddet, nefret olarak değil, egemenin uyguladığı şiddet ya da devlet terörü olarak da geri dönüyor. İşte bu yüzden günümüz toplumunda adeta "önceki hükümranlık toplumlarından ödünç alınan eski yolların [denetim araçlarının] tekrar sahneye çıkması mümkündür".[13] Daha önce de bahsi geçtiği gibi terör, Devlet'in bir icadıdır ve bu anlamda "teröre karşı savaş"ın en büyük tinselleştirmesi, devlet terörünü desteklemesi, terör kavramını "teröristler"in yaptığı şeyle sınırlamasıdır. (Bin Laden'i yaratanın Amerikan uluslararası politikasının dışına düşmüş bir imge olan CIA olması da ayrıca ilginçtir; bkz. Roy, 2001.)

Bu perspektiften görüldüğünde, post-politikayla terörün ayrıştırıcı sentezini devam ettiren, egemen istisna ya da biyo-politikadır. Siyasetin önü kesildiğinde, çıplak yaşam siyasetin ana amacı haline gelir ve edilgin nihilizm dünyasına tutku katmanın, hedonisti harekete geçirmenin tek yolu çıplak yaşamı hedef alan bir korku politikası ya da biyo-politika olur (Žižek, 2008a, s. 34). Biyo-politika ve post-politika birbirini tamamlayan ideolojik operasyonlardır; "yurttaş" çıplak yaşa-

12. Hardt ve Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 30.
13. Deleuze, *Müzakereler*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2006, s. 203.

ma indirgenirken, ötekine duyulan liberal "hoşgörü" ya da "saygı" bir erdem olarak geliştirilebilir:

> Öteki'nin hassasiyetine saygı duymak ile Öteki'ni idari bilgiyle yönetilen salt "çıplak yaşam"a indirgemek arasındakinden daha bariz bir zıtlık olabilir mi? Peki ya bu iki duruş her şeye rağmen tek kökten çıkıyorsa? Ya bunlar altta yatan bir ve tek tutumun iki yönüyse? […] Bu iki kutbun paylaştığı şey, herhangi bir yüksek nedenin altta yatan reddi, yaşamımızın nihai amacının yaşamın kendisi olduğu nosyonudur. İncinebilir Öteki'ne saygı duymak ile insanlara *Homini sacer* muamelesi yapmanın aşırı bir ifadesi olan işkenceyi haklı göstermeye hazır olmak arasında işte bu yüzden bir çelişki yoktur (a.g.y., s. 36).

Post-politik "saygı"nın mümkün olmasının tek nedeni, yaşamı çıplak yaşama indirgeyen terörle ya da daha ziyade devlet terörüyle ayrıştırıcı bir sentez oluşturabilmesidir. 11 Eylül'ün ardından işkenceyi meşru ve haklı gösterme çabasındaki artış bu açıdan ilgi çekicidir. Geleneksel olarak, siyasi terör, sabotaj yoluyla devlet terörünü kışkırtmayı amaçlar; devlet terörünün tırmanmasıyla "düşman kendine ihanet eder, görünür hale gelir" diye umar (Meinhof, 2001, s. 279). Bu strateji de kesin bir politik başarı elde etmemiştir. Ama Bin Laden söz konusu olduğunda durum yine tersine döner. 11 Eylül'den sadece beş gün sonra Dick Cheney, NBC'ye verdiği bir röportajda, Bush yönetiminin terör saldırılarıyla bundan sonra nasıl mücadele edeceğini açıklarken, yönetimin "bir anlamda karanlık taraftan çalışacağını" açıkça ilan etmiştir (aktaran Conrad, 2005). "Karanlık taraf" demek, savaş esirlerine nasıl davranılacağını düzenleyen uluslararası yasaların ve *habeas corpus*'un askıya alınması demektir. Yani terörü durdurmak için işkence (terör) kullanılacaktır.

"Karanlık taraf"ta, yani yasadışı bir çerçevede çalışmak yeni bir şey değil. Deyim yerindeyse önplan (yasal yüz) ve arkaplan (yasadışı "karanlık taraf") ayrımı her zaman olagelmiştir. Yeni olan, bu ayrımın günümüzde teröre karşı savaşla birlikte ortadan kalkmış, "karanlık taraf"ın meşrulaşmış ya da normalleşmiş görünüyor olmasıdır. Nihayetinde, "güvenliği tek amacı ve meşruluk kaynağı yapan bir devlet kırılgan bir organizmadır; terörizm tarafından teröre kışkırtılması her zaman mümkündür" (Agamben, 2001). Güvenlik kolaylıkla çarpıtı-

lıp teröre dönüşebilir ve terörle Devlet, aralarındaki ayrım ortadan kalktığında, politik olanın kendisini terörize ederek birbirini haklı göstermeye başlar. Bu anlamda terör de güvenlik politikaları da "karanlık" bir paktla siyaseti aşma eğilimindedir. Güvenlik politikalarının ardındaki görünen/görünmeyen gerçek, "güvenlik"in beraberinde daha fazla (devlet) terör(ü) getirdiğidir. Ve bu anlamda güvenlik takıntısı, yani insanların daimi bir korku içinde yaşaması, terörün gerçek zaferidir (Baudrillard, 2003, s. 81). Teröre karşı savaşın beraberinde getirdiği en büyük felaket, siyasetin kaybolmasıdır.

Bin Laden terörü, Batı demokrasisinin "kendi kendine ihanet" etmesini şimdiye dek sağladı; ama Meinhof'un (2001, s. 279) tahayyül ettiği gibi "kitleleri ayaklandırıp, çatışmaları tırmandır"madı. Çağdaş terör, siyasi antagonizmaların değil, birbirinden ayırt edilemez güçlerin bir ürünü olması açısından post-politiktir. Post-politika karşısında post-politik terör. O halde, öyle görünüyor ki, ayrımların kaybolduğu, karşıtların nihilistik bir "sentez"de birleştiği "tek boyutlu" bir toplumda yaşıyoruz. Dolayısıyla, bütün karşılıklı "düşmanlık"larına rağmen, terör ve teröre karşı savaş çift yumurta ikizlerine benziyor: Kusursuz özdeşlik sergilememekle birlikte aynı anda hem aynı yönde hem farklı yönlerde ilerliyor, hem benzerlik hem farklılık gösteriyorlar. Her ikisi de bir "Ya/Ya da" dünyasını resmediyor ve siyaseti MacDünya ile Cihat arasında bir çarpışmaya indirgiyor. Her ikisi de mutlaklardan bahsediyor. İkisi de kendi "yaşam şekli"ni (dinsel ortodoksi ve yeni bir din olarak güvenlik) fetişleştiriyor. Ve son olarak, ikisinin de kendi rahipleri var.

Terör ve teröre karşı savaşın birbirini yansıtıyor olması, tanımı açıkça belirsiz fundamentalist terörle savaşmanın "ahlaki görev" olduğu bir toplumdaki güvenlik politikaları ile fundamentalizm arasındaki ayrıştırıcı sentezi açığa vurur. Bir zamanlar din doğal felaketleri aşkın bir Tanrı'nın istenci ya da şeytanın işi olarak "açıklarken", günümüz toplumunda terör, yanlış giden şeylerin bir sebebi işlevi görür. "Terörist" yeni "şeytan"dır; onun kadar mevcudiyetsiz, onun kadar işlevseldir. Bu yüzden, korku politikaları, siyaseti depolitize etmesini, siyasi sorunları askeri zorunluluklar olarak yeniden düzenlenmesini sağlayacak maddileşmiş düşmanı teröristte bulur (bkz. Bauman, 1999, s. 5; 2004, s. 87). Bu bakımdan, güvenlik politikalarının en "işlevsiz" görünen yönleri bile vazgeçilmez bir işlev görür. Devlet terörünün aşırı

edimselleşmesi olarak işkence bu işlevsel işlevsizliğe iyi bir örnektir. CIA direktörü Porter Goss işkenceyle ilgili şunları söyleyebilmiştir: "İşe yaramaz. Esirlerle ilgilenmenin daha iyi yolları var" (aktaran Klein, 2005). O halde işkence ne işe yarıyor, neden rağbet görüyor? Yanıt hiç beklenmedik bir kaynaktan geliyor:

> Ebu Gureyb Hapishanesi'nin günah keçisi Lynndie England'a, o beceriksizce yürütülen dava sırasında, çıplak haldeki mahkûmları niye birbirlerinin üstüne çıkarak piramit yapmaya zorladıklarını soruyorlar. O da yanıtlıyor: "Bu onları kontrol etmenin bir yolu." Kesinlikle. İşkence, sorgulama aracı olarak kullanıldığında bir fiyasko. Ama mesele toplumsal kontrol olduğunda onun kadar işe yarayanı yok (Klein, 2005).

Yani işkence "işlevsiz" olmasına rağmen değil, "işlevsiz" olduğu için işe yarıyor. Tüm makinemsi topluluklarda olduğu gibi güvenlik teknolojileri de "işlemez hale getirerek" işliyor (bkz. Deleuze ve Guattari, 1983, s. 8). Bu aynı zamanda "teröre karşı savaş"ın niçin giderek bir yanlışlıklar komedyasına dönüşmekte olduğunu da açıklıyor: Hiçbir kitle imha silahı bulunmadı; Bin Laden yakalanmadı; Afganistan'daki terk edilmişlik görüntüsü her zamankinden daha keskin; demokrasi Irak'a ulaşmadı… Ama bunlar hiçbir şeyi değiştirmiyor. Marx'ın dediği gibi, dünya tarihinin en önemli olguları iki kez meydana gelir; önce trajik bir olay, sonra komedi olarak (1934, s. 10). 11 Eylül trajik bir olay yapısına sahip; teröre karşı savaş ise bir komedi, bir olay-olmayan yapısında. Teröre karşı savaşla komedi arasında en az üç benzer yön var. Birincisi, komedinin anlatı yapısı, trajedinin aksine, mutlu son (demokrasi, uzlaşma vs) beklentisinden beslenir. Dolayısıyla ve ikinci olarak, "her şeyi değiştirerek" zorunlu olarak uyumsuzluk ve kargaşaya sebebiyet veren trajedinin aksine, komedi uyum ve uzlaşma tesis eder; verili bir hegemonik söylemin sınırları içinde, olay-olmayanlar üretir. Ve üçüncü olarak, komedide özne konumu sadece, eylemleri bireysel (trajik) tercihlerinin değil, toplumsal konumlarının doğrudan bir sonucu olan "tipler"e verilir. Aristo'nun deyişiyle, "komedi… bayağı insanların taklididir" (1996, s. 9).

Güvenliğin çocuksu öznesi ile terörün korkmuş öznesi arasında çarpıcı bir paralellik gözlemlemek mümkün. Bu paralellik rehine kavramında yatıyor. Rehine, kesinlikle değiştirilebilir, çıplak, biçimsiz

bir beden, anonim bir figürdür: Hepimiz birer rehine sayılırız (Baudrillard, 1990, s. 34-35). Güvenlik politikaları yurttaşı bir çocuk gibi, korunması gereken korkmuş bir özne olarak yeniden tanımlar. Herkes, her insan korunmalıdır. Sonuçta düşman da dost da öznelliğinden edilir; "düşman" yasadışı bir savaşçıya ya da bir fundamentaliste indirgenirken, güvenliğin öznesi olan "dost" çocuklaştırılır.

Dolayısıyla tehdidin iki yüzü vardır: terörizm *ve* güvenlik politikaları. Çağdaş terör(e karşı savaş), politikadan post-politikaya hareketin sadece bir kısmıdır. Ve bu hareketle, ki nihilizmin hareketi de bunun aynısıdır, gerçeklik/temsil, biyoloji/politika, terör/teröre-karşı-savaş gibi ayrımlar günümüzde ortadan kaybolmaktadır. Ne de olsa "farkları yok etmek" *par excellence* bir nihilist ilkedir (Deleuze, 1994, s. 46). Nihilizmin gücü, her şeyi aldırmazlığa döken bir güçtür (bkz. Baudrillard, 1994, s. 159, 163).

O halde, güvenlik politikaları verili soruların politik doğasını reddettiğine göre, bir güvenlik "politikası"ndan bahsemek aldatıcıdır. Diğer bir deyişle, antagonizma, dünyanın günümüzde daha güvenli olduğunu söyleyenlerle daha güvensiz olduğunu söyleyenler arasında değildir. Daha ziyade, bunu güvenlik politikaları ufku içinde değerlendirenlerle değerlendirmeyenler arasındadır. Diğer bir deyişle, antagonizma, güvenlikle güven-sizlik (*insecurity*) arasında değil, güvenlikle güvenlik-sizlik (*asecurity*) arasındadır (Wæver, 1997). Güvenlik politikaları, her şeyden önce, politik sorunlara apolitik çözümler bulmakla ilgilidir. Clausewitz, savaş siyasetin farklı araçlarla sürdürülmesidir, demiştir; teröre karşı savaş ya da güvenlik politikaları da post-politikanın başka araçlarla sürdürülmesi gibi görünüyor.

O halde, tüm şiddetine rağmen, terörle post-politika arasındaki antagonizma aslında yanlış bir antagonizmadır; burada askıya alınmış olan şey, nihilist politikayla anti-nihilist politika, Sermaye-tanrı ile canlı emek, egemen istisnanın, biyo-politikanın nihilizmiyle yaşam arasındaki gerçek antagonizmadır. *Bu* antagonizma post-politikayla politikleştirilemez; çünkü post-politika zaten bu antogonizmanın depolitize edilmesiyle oluşmuştur.

İkinci Arasöz

Houellebecq'in Kin Karnavalı

> Irklar arasında nefret uyandırdığı iddiasıyla mahkemeye çıktı, feministlerin fena halde canını sıktı, yayın dünyasına öfke kustu… O, gürültü patırtı çıkarmaktan zerre kadar korkmayan nihilist bir provokatör, Fransız edebiyatının yetişkin afacanı.
>
> (Chrisafis, 2008)

> Ne olsa gider, tam kabul görmüş bir soytarıysan istediğini yaparsın.
>
> (Céline'den aktaran Bernstein, 1992, s. 155)

Hiç şüphe yok ki kendisine hayran okurlarına göre Michel Houellebecq gelecekten haberler veren bir yazar, metalaştırma süreçlerinin ve bu süreçlerin toplumsal bağlarda neden olduğu çöküşün getirdiği mutsuzluk gibi çağdaş sorunları teşhis eden bir vizyoner. Di-

ğer yandan pek çok insan Houellebecq'i cinsiyetçiliği, ırkçı şakaları, sapkınlıkları ve faşist eğilimleri nedeniyle hor görüyor. "Céline gibi o da –müstehcen ve insanı yalnızlığa iten– Fransız toplumunun sahiden derin görüşlü ve etkili bir tablosunu çizen, sağcı bir kadın düşmanı" (Tait, 2006). Houellebecq'in sırrı belki de bu iki ucu birbirine karşı oynamasında yatıyor: Pek çok insanın nefret etmeyi pek sevdiği bir yıldız, çoksatar listesinde yer alan bir yazar. Eserlerinde, arzu nesnesi ile horlanan tam çakışıyor. Hatta bir "zelil kahraman" Bernstein, 1992) ve bir gösteri olarak Houellebecq ile, içeri/dışarı, kent/orman, politika/biyoloji vb ayrımları kasten silen Big Brother adlı televizyon programı gibi çağdaş gösteriler arasında çarpıcı bir paralellik var. Yazarın roman karakterleri ise çoğu zaman hayvani bir çıplaklık ile insanlık arasında gidip geliyor.

Bizim bağlamımız açısından önemli olan, romanlarındaki en görünür leitmotiflerin öfke, *hınç* ve kin olması. Bu sistematik olarak bir (öz)yıkım istencine evrilen patlayıcı bir karışım. Kurgu elbette toplumu dolayımsız açıklayan bir kaynak olarak değerlendirilemez. Ama toplumsalın kendini genellikle kurgu olarak yeniden ürettiği göz önüne alındığında, Houellebecq romanlarının öyle ya da böyle topluma ve –kapitalist değiş tokuş dışında– her türlü bağ kurmaya karşı sürdürülen kin edimleriyle ilgili olması son derece anlamlı. Houellebecq'in eserlerinde nihilizm genellikle siyasi iktidarsızlık ve (öz)yıkımdan alınan keyifle birleşiyor. Ve bu özellikleriyle Houellebecq teşhise yönelik toplum teorisine çağdaş nihilizmi, özellikle de toplumumuzda öfkenin politik ifadesini bulamayıp nasıl genellikle kine dönüştüğünü incelemede kullanabileceği paha biçilmez bir fırsat sunuyor.

Bu bölümde çağdaş toplumu Houellebecq'in perspektifinden görmeye çalışacağım. Bu bağlamda anahtar kavramlar kapitalizm ve cinsiyet olacak. Daha sonra Houellebecq'in eserlerinde *hınç* ve kinin duygulanım ekonomisini ele alacağım. Son olarak, kitabın ileriki sayfalarında daha sonra yeniden geri döneceğim bir soruyu formüle edeceğim: Kinsiz bir toplumsallık, bir "kent" hayal edilebilir mi? Öfke ile kini birbirinden ayırt etmek, aralarındaki o otomatikmiş gibi görünen ve günümüzün post-politik toplumunda çoğu zaman öfkenin de kinin de hor görülmesiyle sonuçlanan bağlantıyı koparmak mümkün mü?

GENELLEŞEN DEĞİŞ TOKUŞ

> Değer birimlerinin salt aritmetik bir toplamı olarak paranın bütünüyle biçimsiz olduğu söylenebilir. Biçimsizlik ile salt niceliğe dayalı bir karakter, aynı şeylerdir. Bir şey sadece nicelik açısından değerlendirildiğinde biçimi göz ardı edilir. O şey tartıldığında, bu durum en açık şekliyle gözler önüne serilir. Dolayısıyla, para, biçimin en korkunç düşmanıdır (Simmel, 1978, s. 272).

Houellebecq, tüm etkinliklerin, tüm toplumsallığın, genelleşmiş bir piyasa işlemleri sistemi altında toplandığı bir toplumda yaşadığımız konusunda ısrarlıdır (1998). Böyle bir toplumda her şey alınıp satılabilir; "ne olursa" (bu aynı zamanda ilk romanının adıdır), her şey, parayla alınabilir. Ve kapitalizm her yerde olduğuna göre, piyasa müdahalesi olmadan bağ kurmak imkânsızdır. Diğer bir deyişle, dışarı yoktur: "Diğer insanlarla çok az ilişki kuruyorum" (a.g.y., s. 14). Dolayısıyla Houellebecq'in toplumu birbiriyle ilişki kuramayan bir münzevi bireyler koleksiyonu, bir "bireyler toplumu"dur (bkz. Bauman, 2001).

Bununla birlikte, bütün toplumsallığın kapitalist değiş tokuşa bu kinik indirgenmesinin nedeninin "özgürlük oranlarındaki… çoğalma" olması hayati önem taşır (Houellebecq, 1998, s. 38). Yani, toplumsalın uğradığı erozyon, toplumsaldan duyulan "hoşnutsuzluk", özgürlük fazlasından kaynaklanır. Günümüze dek özgürlük tartışması esasen özgürlüğe karşılık güvenlik ve kesinlik sağlayan otorite figürlerinin müdahalesiyle ilişkiliydi. Örneğin Freud'un tanımladığı "hoşnutsuzluk", güvenlik ve kesinliği (gerçeklik) garanti edip, özgürlüğü (keyfi) kısıtlayan simgesel otoritelerden (yasa, kültür) duyulan bir hoşnutsuzluktu. Houellebecq'in post-politik toplumunda ise özgürlük yeni bir hoşnutsuzluk biçimi doğurur: Düşünümsel bir şekilde tercihte bulunmak ve bunu bir temel ya da otorite yokken yapmak. Bauman'ın (1997, s. 1-4) iddiasına göre çağdaş "medeniyetin hoşnutsuzlukları"nın kaynağı çok az özgürlük değil, çok fazla özgürlüktür.

Sonuç olarak, Houellebecq'inki otorite figürlerinin bulunmadığı pürüzsüz, düzleşmiş bir evren, asla büyümeyen çocuksu kahramanlarla dolu bir dünyadır. Örneğin *Platform*, Camus'nun yabancısını akla getiren babanın ölümüyle açılır: "Baba geçen yıl öldü. Ama ben, ana-

babamız öldüğünde *gerçekten yetişkin* olduğumuzu söyleyen teoriye katılmıyorum; hiçbir zaman gerçekten yetişkin olmuyoruz" (Houellebecq, 2002, s. 3). Fakat insanlar asla yetişkin olmasalar da yaşlanırlar. Bu yüzden tüm Houellebecq kitaplarında yaşlanma bütün musibetlerin ana kaynağıdır: "İnsan yaşlandıkça baştan çıkarıcılığı azalır ve bu yüzden nemrutlaşır. Gençleri kıskanır, dolayısıyla onlardan nefret eder" (1998, s. 113). Bu yüzden, Houellebecq'in yaşlıları dışlayan cinsel ütopyasında sadece çocuksu karakterler vardır. Asla büyümeyen, dolayısıyla yarı-oluşmuş varlıklar olarak kalan bu karakterler, yazarın eserlerindeki merkezi çatışmanın mükemmel sembolleridir. Bu çatışma, medeniyet ile barbarlık, modernite ile "modernitede tipik olduğu üzere, medeniyet öncesi bir evreye doğru korkunç bir gerileme" arasındadır (2005, s. 153). Bu karakterlerin çoğu zaman toplum ile doğa hali arasında bir gri bölgede olması hiç şaşırtıcı değildir. Ne de olsa doğa hali toplumun "çocukluk evresi"dir. Ve "toplum"dan *sonra* gelen "doğa", "yurttaş"ın çocuksu bir güruhun üyesi konumuna indirgendiği bir durum olan istisna halidir (bkz. Agamben, *Kutsal İnsan*; Diken ve Laustsen, 2005). Dolayısıyla, Houellebecq'in isimsiz kahramanları büyük şehirlerde yaşayıp zamanının büyük bölümünü ya hiçbir şey yapmadan ya da önemsiz işler yaparak geçiren bıkkın münzevilerdir. Doğaya sığınmış, yığınlaşmış bir toplum gibidirler. Örneğin *The Possibility of an Island*'da kahramanlar, hayatta kalan insanların "vahşiler" –"maymunlardan az daha zeki ve bu yüzden de daha tehlikeli"– olarak betimlendiği post-apokaliptik bir gelecekte yaşayan siborglardır (aktaran Tait, 2006, s. 14). Bu, insanlığın toplum tarafından terk edilip yasaklandığı, genetiği değiştirilmiş bir dünyadır.

Bu anlamda, Houellebecq'de çocuksuluk geriye doğru evrimle ilgilidir: Çocukluktan yetişkinliğe doğru bir hareket değil, yetişkinlikten çocukluğa, toplumdan, *bios*'dan doğaya, *zoé*'ye bir harekettir. Burada, orangutan insandan gelir.

> Eserlerimin gerilemeye dayalı doğasının kesinlikle farkındayım; biliyorum ki bunu ergenlerin ergenlik sorunlarıyla yüzleşmek yerine pul koleksiyonuna ya da parıltılı, sınırlı, çok-renkli, küçük dünyalardan oluşan başka bir herbaryuma kafa üstü gömülmesine benzetmek mümkün. […] O haklıydı: Ben yaşamayı beceremeyen, hastalıklı, beş para etmez bir veledim (Houellebecq, 2005, s. 109-110).

Bilindiği gibi, çocukluğun birey kronolojisinde istisnai bir dönem halini alması moderniteyle olmuştur. Modernite öncesinde çocuk ayrı bir kategori değilken, moderniteyle birlikte normalleştirilmesi ve disipline sokulması gereken bir özne haline gelmiştir: Çocuk-insan, tanımı gereği, toplumsallıktan uzaktır. Doğru dürüst bir "insan" olması için önce doğru dürüst bir "çocuk" olmalı, yani kısıtlanarak disiplin altına alınmalı ve normalleştirilmelidir. Böylelikle çocuk gelişir ve kendi disiplin uygulamalarına sahip kapalı bir kurumdan bir diğerine geçerek yaşamını sürdürür. Ancak Houellebecq'in toplum topolojisinde bu durum değişir. Onunki, Deleuze'ün "denetim toplumu"ndan ziyade Foucault'nun disiplin toplumuna benzeyen bir toplumdur:

> Disiplin toplumlarında, sürekli olarak yeniden başlanacaktır (okuldan kışlaya, kışladan fabrikaya); oysa denetim toplumlarında hiçbir şey asla sonuca ulaştırılmaz, korporasyon, eğitim, askerlik, evrensel bir deformasyon sistemine aitmiş gibi, aynı modülasyonun birlikte varolan metastaz konumları gibidir (Deleuze, *Müzakereler*, s. 200).

Houellebecq'in romanlarında çocukluk "hiç bitmez". Çocuksuluk, çocukla yetişkin arasındaki ayrımın sonudur. Çocuk (istisna) ile yetişkin (kural) birbirinden ayırt edilemez hale geldiğinden, Houellebecq'in (yetişkin) kahramanlarının yaşamlarını yöneten buyruklar, bir kreşinkilerle aynıdır: Oyun, deney, güvenlik/koruma. Bu itkisel ve anlık bir oyun evreni, "bir sınırsız haz anları ve basit arzular evrenidir" (aktaran Brea, 2005, s. 1). Üstelik, Houellebecq'inki, içindeki her şeyin oluşum halinde olduğu, insanın "hiçbir şeyi hiçbir zaman bitirmediği", hiç bağ kurmadığı, akışkan, enformasyona dayalı bir toplumdur. Bu yüzden yazar cinsellikle ilgili eylemleri bedenin görünür, maddi performansları olarak doğrudan bir şekilde görür. "Baştan çıkarma yok, temsil yok: Sadece bedenin görünürlük alanı içine kodlanması var; ve aslında burada beden kesin olarak gerçek, hatta gerçekte olduğundan daha gerçek hale geliyor!" (Baudrillard, 2005, s. 69) Ve son olarak, Houellebecq'inki, insana korunma ihtiyacının sürekli hatırlatıldığı bir korku toplumu, korku bezirganlığı yapan bir toplumdur. "İnsanın yaşamdan hiçbir beklentisi kalmamış olsa bile korkacağı bir şeyler vardır" (Houellebecq, 2004, s. 71). Düşlere etki

edilebilir ama korkulara edilemez. Korku insanı şüpheci yapar; bitkinliğin tüm distopyalarda vazgeçilmez bir unsur olması bundandır. Bütün toplumsallık hissi kaybolduğunda bile insan korku hissetmeye devam eder.

Ve kapitalizmin "doğal habitat"ı (Houellebecq, 2005, s. 137) haline gelen bu post-politik dünyadaki en büyük korku, onun değerlerine yer vermeyen bir dünyayı yıkma yönündeki mutlak arzusuyla, İslami terördür. Terörün rolü *Platform*'da iyice görünür hale gelir. Romanın kahramanı Michel yaşlı, çirkin, bezgin, kendinden nefret eden, kadın düşmanı, insanları sevmeyen, tahripkâr bir bekârdır. Tayland'daki bir bekârlar tatil kampına katılır. Bir yandan yerli fahişelerle seks yapıp bir yandan da bekâr tur arkadaşlarından biri olan Valerie'ye ilgi duyar. Fakat Valerie, İslami fundamentalistlerin düzenlediği bir terör saldırısında hayatını kaybeder. "İslam hayatımı enkaza çevirdi… Ben de kendimi Müslümanlardan nefret etme gayretine adadım" (Houellebecq, 2002, s. 349). Terör, Houellebecq'in post-Oedipal toplumunun bir parçasıdır. Bu toplumda simgesel otoritelerin çöküşü bir özgürleşme olarak yaşantılanmaz. Yazarın paradigmatik, çocuksu özneleri, daha ziyade, simgesel otoritelerin düşüşüne, otoritesizliğine içerler. Bu tarz bir toplumda sorun, birinin gölgesinin üstünden atlamak, ihlal değil, bir gölgeye sahip olmaktır: "Artık bir gölgen yoksa üzerinden nasıl atlarsın?" (Baudrillard, 1994, s. 144) Diğer bir deyişle, sorun, bu toplumun kendi ihlalini barındıramaması, sapkınlığı bir norma, istisnayı bir kurala dönüştürmesidir:

> Sanatsal itibar… en başta… kötülüğü yücelten ya da en azından bir tür kurumsallaşmış anarşi içinde uzlaşımsal olarak "geleneksel" adı verilen ahlaki değerlere meydan okuyan eserlere verilmiştir. Ahlakın ölümünü ilan etmek, bir bütün olarak, sadakat ve görev yerine on yıllardır rekabet, yenileşme ve enerjide yoğunlaşan hâkim değerlerin teyidi için zorunlu bir tür kurban etme töreni haline gelir. Bir ekonominin gelişiminin şart koştuğu davranış biçimlerinin akışkanlaşması kısıtlanan hallerin normatif kataloguyla bağdaşmıyor olsaydı bile, istencin ve egonun sürekli bir kutlanmasıyla gayet mükemmel bir uyum içinde olabilirdi (Houellebecq, 2005, s. 32).

Ahlaki değerlerin kesin olarak ötesine geçmiş olan bizler artık aşırılığın sattığı ve anarşinin kurumsallaştığı sapkın bir toplumun nesnel

gerçekliği içinde yaşıyoruz. Fakat, paradoksal olarak, Houellebecq'de ahlaki değerlerle trampa edilmiş olan bu nesnellik, dinin büyüsü bozulmuş bir ardılından başka bir şey değildir. Houellebecq romanlarında, dinin karakteristik özellikleri olagelmiş şeyler kapitalizme, "seks pazarı"na uygulanır. Yani, Houellebecq'in eserlerindeki çokça eleştirilen kinizmin asıl işlevi, kapitalizmi din seviyesine yükseltmek, "din olarak kapitalizm"i resmetmektir (bkz. Benjamin, 1996, s. 288-291). Dinle aynı korkulara, aynı ıstıraplara, aynı kargaşalara tepki veren pazar, belirli bir dogma ya da teoloji olmaksızın işleyen ve kalıcılığı kutlayan katıksız bir kült dindir. Ama bu, kefaret olmaksızın suçluluk üreten bir dindir ve Tanrı'nın sermaye mantığına dahil edildiği bir noktaya kadar tahammülü emreder. "Kapitalizmin kesinlikle bir önceli yoktur; dolayısıyla varoluşun iyileşmesini değil, toptan yıkımını öneren bir dindir" (Benjamin, 1996, s. 289).

CİNSEL SERMAYE

Houellebecq'e göre seks çağdaş toplumda servete paralel ikinci bir farklılaştırma türünü temsil eder (1998, s. 99). İş mantığıyla işleyen bir toplumda en önemli şey kişinin piyasa değeridir. "Ereksiyonu sürdürmek için küçük sıkı bir göt gerektiğinde parasını veririm. Piyasada kaç paraysa öderim" (Houellebecq, 2005, s. 57). Bu yaklaşımıyla yazar *Komünist Manifesto*'ya alaycı bir çeşni katar:

> Tıpkı sınırsız ekonomik liberalizm gibi ve benzer nedenlerle, cinsel liberalizm de bir *mutlak yoksullaşma* fenomeni üretir. Bazı erkekler her gün sevişir; diğerleri yaşamı boyunca beş, altı kez ya da hiç. Bazıları düzinelerce kadınla sevişir; diğerleri hiç. "Piyasanın kanunu" diye bilinen şey budur. Haksız işten çıkarmanın yasak olduğu bir ekonomik sistemde herkes yerini bulmayı az çok başarır. Zinanın yasak olduğu bir cinsellik sisteminde herkes yatak arkadaşını bulmayı az çok başarır. Bütünüyle liberal bir ekonomik sistemde belli insanlar dikkate değer servetler edinir; diğerleri sefalet içinde işsizlik durumunda takılı kalır. Bütünüyle liberal bir cinsellik sisteminde belli insanlar renkli ve heyecan verici bir erotik yaşam sürer; diğerleri mastürbasyona ve yalnızlığa mecbur edilir. Ekonomik liberalizm mücadele alanında bir genişlemedir; mücadelenin tüm çağlara ve toplumun tüm sınıflarına uzanmasıdır. Cinsel liberalizm de yine mü-

> cadele alanının bir uzantısıdır; mücadelenin tüm çağlara ve toplumun tüm sınıflarına uzanmasıdır (Houellebecq, 1998, s. 99).

Seks fakirlerine tüketim tatminini verebilecek tek şey seks turizmi, yani seks pazarıdır. Bunu, iki akışı, çirkin zengin ile güzel yoksulun akışını bir "cinsel sosyal demokrasi"de birleştirerek yapar (Houellebecq, 2001, s. 160, 165). Houellebecq'in yaşlı insanların yanında yer alabildiği tek konu budur:

> Yaşlılar sevişme hakkına sahip değildi… diğerleriyle birlikte onları da ayırt etmeden ezen bir dünyaya isyan etme hakları da yok olmuştu... İsyan onlara yasaktı; sanki isyan da –cinsellik gibi, haz gibi, aşk gibi– gençlere ayrılmıştı… Ben de yaşlıları gençlere isyana teşvik etmeye çalıştım… Mesela cebinde her zaman harçlık olsun isteyen yeniyetmeler, açgözlü ve koyunumsu tüketiciler, onların refahı için harcanan onca çabanın ve verilen onca mücadelenin karşılığını kısmen de olsa ödemelerinin tek yolu olan fahişeliğe neden *itilmesin*? Gebe kalmanın sorun olmaktan çıktığı ve genetik dejenerasyon riskinin neredeyse tamamen lokalize olduğu bir zamanda bu saçma ve aşağılayıcı ensest tabusunu neden devam ettirelim? İşte gerçek sorular, sahiden ahlaki meseleler bunlar! (Houellebecq, 2005, s. 154-155)

Bu tür pasajların önemi, yazarın gençlere duyulan kıskançlığı/nefreti evirip, seks pazarında "adalet" talebine dönüştürmesinden gelir. Daha önce de bahsedildiği gibi, adalet temelde bir intikam biçimi, verilen hasar ile çekilen acı, alacaklı ile borçlu arasındaki bir ilişkidir. İnsanı bir borçtan sorumlu tutan adalet böylelikle Houellebecq'in cinsel ütopyasına giden yolları da açar. Bununla birlikte, Houellebecq'in her şeye izin olan toplumunda adalet talebinin cinselliğin herkese yasaklanmasından ziyade, insanların eşit *jouissance*'dan men edilmesi sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. *Jouissance*, genelleşmiş süper-ego buyruğu olan "Keyif al"a dönüşür (bkz. Žižek, 2008a, s. 76). Keyif vaadi bir buyruğa dönüştüğünde, cinsellik (istisna) bir kural haline gelir ve çıplak yaşam tüm bayağılığıyla gözler önüne serilir.

Yazarın cinselliğe yaklaşımı aynı zamanda istisnanın genelleştirilmesini ya da yasa ihlalinin kendisinin yasalaştırılmasını da içerir. Bu yüzden, Houellebecq'de, ihlal ahlaki bir buyruk konumuna çıkarılırken, cinsel haz bir görev haline getirilir; her şey aşırı cinselleştirilir ve

tüm toplumsal ilişkiler cinsel ilişkiye indirgenir. "Fiziksel aşk ortadan kalktığında her şey kaybolur" (Houellebecq, 2005, s. 48). Yazarın fiziksel hazzın üç esası olarak gördüğü gençlik, güzellik ve güce duyduğu hayranlık buradan gelir. "Ve fiziksel aşk konusunda neredeyse hiç yanılsamam olmadı. Gençlik, güzellik, güç: Fiziksel aşkın ölçütleri Nazizminkilerle tıpatıp aynı" (a.g.y., s. 49). Acaba Houellebecq Nazizmi mi savunuyor?

Roberto Esposito'nun (2008) iddiasına göre, Nazizm II. Dünya Savaşı'nda askeri ve siyasi açıdan mağlubiyete uğramışsa da, biyo-politika üzerindeki vurgusu, politik bir kategori olarak bedene odaklanması açısından aslında kültürel bir zafer kazanmış ve Batı'nın liberal kültürü içinde sıradanlaşmıştır. "Nazizm için insan bir beden, sadece bir beden" (a.g.y., s. 13) iken Houellebecq'e göre insan kendi bedeninin sahibidir; onu kullanabilir, bir mal gibi alıp satabilir. Bu "beden", politik Nazizmde olduğu gibi devlete ait değildir; bireyin kendisine aittir. Bu anlamda beden Houellebecq'de, cinsellik vasıtasıyla, biyo-politik bir unsur olarak ortaya çıkar. Bu, örneğin yazar *Komünist Manifesto*'yu bir çıplak yaşam gösterisi olarak yeniden sahnelediğinde görünür hale gelir. Bu bakımdan Houellebecq ile Sadist gelenek arasında da ilginç bir paralellik vardır:

> Sade'ın modernliği, cinselliğin siyasal-olmayan çağımızdaki siyasal-olmayan önceliğini önceden-görmesine dayanmıyor. Tam tersine, Sade, cinsellikteki ve fizyolojik hayatın kendisindeki mutlak siyasal (yani "biyo-siyasal") anlamı eşi görülmemiş bir açıklıkla sergilediği için çağdaştır. Tıpkı yüzyılımızdaki toplama kampları gibi, Silling'in şatosunda hayatın örgütlenme biçimindeki totaliter karakterin kökeni de şu gerçeğe dayanıyor: İlk defa olarak burada ortaya konan şey, sırf çıplak hayat üzerine bina edilen norm(s)al ve kolektif (ve dolayısıyla da siyasal) bir insan hayatı örgütlenmesidir (Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 177).

Sade'ın eserinde, "kent"in, siyasetin yerini yatak aldığında, kamu ile özel, *bios* ile çıplak yaşam birbiriyle değiştirilebilir hale gelir. Houellebecq'de de seksin önemi/anlamı bu değiş tokuşta yatar. Diğer bir deyişle, "kent" (*Plaform*'daki turist kampı gibi) hedonistik bir tüketim ürününe dönüştürüldüğünde, Houellebecq'in ütopyasının Sadist yönüyle karşılaşırız. Sade gibi o da herkesin sınırsız keyfi aramasını,

herkesin herkesin bedeninden özgürce faydalanabilmesini sağlayacak bir cinsel "adalet" talebini dile getirir. Ve Sade gibi o da bize bir sefih konumundan seslenmekte ve içinde olduğu özgürlük arayışının bir yasanın ihlalini zorunlu kıldığı gerçeğini görmezden gelebilmektedir. Bu yüzden, Houellebecq'de, yasanın (iğdiş edilme) etkisi hiçbir zaman hissedilmez. Onun yerine, yasanın ("cinsel liberalizm") kısıtlama getirmediği –çünkü burada ilke ihlal etmektir– çocuksu, pürüzsüz bir toplumsal alan vardır.

Bununla birlikte, Sade'ın aksine, Houellebecq'de sistematik müstehcenleştirme, arzu ile haz arasında bir kırılmaya neden olur. Tüm akışları tek bir akışa, kapitalin akışına indirgediği gibi, tüm arzuları da budayıp hazza indirger. Arzuyu bayağı bir aldatmaca olarak görür ve onun yerine "mutlak basitlik" peşine düşer (Houellebecq, 2005, s. 130). Bu hareketiyle, yaşamı, artık bir güçsüzlük kötümserliğiyle nitelenen çıplak yaşama indirger. Istırap, arzunun gerçekleşmemesinden kaynaklandığına göre, Houellebecq'de kötümserlik, ıstıraptan kaçınabilmek amacıyla arzuyu söndürmek için girişilen bir çaba işlevi görür. Bu pasif nihilist bir stratejidir ve Houellebecq'in tüm romanlarında fantazmatik bir zemin vazifesi görür. Bu yüzden, Houellebecq'in karakterleri birbirini alışılmadık derecede tutkusuzca tatmin eder. Dolayısıyla, belki de, Houellebecq'in evrenini anlamanın anahtarı çıplak yineleme, yani farkın ya da sonucun olmadığı yinelemedir.

Bu "basitlik" atmosferi içinde şoke edici görünen şey bazı kadınların satın alınabilmesi değil, "alına*ma*yacak olanların bulunması"dır. Houellebecq'in daha fazla sosyal demokrasi, daha fazla "pazar düzenlemesi" yönündeki ironik talebinin nedeni budur (2005, s. 57). Eğer denetim toplumunda her şey pazarın içinde yitip gidiyorsa, yeni "göçebeler" "yitip gitmeyi reddedenlerdir" (bkz. Deleuze, 1995, s. 138). Böylelikle *hınç* nesneleri haline gelirler. Houellebecq'de "aptal, lanet İslam"ın rolü işte budur (2004, s. 57, 63).

> Son gösterimin alt başlığı "%100 nefret dolu" idi; bu isim Eminem tarzı el yazısıyla postere boydan boya yazılmıştı; kesinlikle abartı değildi. Başlar başlamaz, medyada bana birkaç önemli başarı getirmiş olan Ortadoğu'daki çatışma konusuna, *Le Monde* yazarına göre "eşi görülmemiş sert" bir üslupla girdim. "Miniklerin Savaşı" başlıklı birinci skeç Arapları –skeçte "Allah'ın karıncaları" deniyor– ve Yahudileri –skeçte "sünnetli pireler"

> olarak geçiyor– anlatıyordu… Sonra bunu genişleterek tüm isyan formlarına, milliyetçilere, devrim mücadelesine ve gerçekte politik eylemin kendisine karşı bir saldırıya dönüştürdüm. Tabii gösteri boyunca bir sağkanat anarşisi damarı da oluşturuyordum; "ölü bir savaşçı, savaşamayacak bir bok çuvalı daha demektir" diyordum. Céline'den Audiard'a, Fransız komedisinin en güzel anlarından biri olmuştu… (2005, s. 38)

Houellebecq, tarzıyla radikal nihilizmi kutlayan, insanlığın korkunç bir şekilde yok olmasına özlem duyan ve XX. yüzyıl başlarında yaşamış bir Hitler hayranı olan *HP Lovecraft*'ı konu alan ilk kitabı üzerinde çalışırken "ırkçılığı keşfettiğini" söylüyor (aktaran King, 2005, s. 70). *The Possibility of an Island* bu keşfin bazı sonuçlarını vitrine çıkarıyor. Kitabın başkahramanı Daniel, metafizik nüveden yoksun, haz konusunda hiçbir sınırlama getirmeyen, klonlama yoluyla maddi yaşamı uzatmayı, ölümsüzlüğü vaat eden yeni, kafeinsiz bir dinle tanışır. Kendini klonlamaya karar verir. Bunun ardından, başı sonu olmayan bir şimdiki zaman içinde hedonizme adanmış edilgin nihilist bir dünya üzerine yarı-yaslı, yarı-kinik öyküler birbiri ardına dizilir. Fakat sonu gelmez çıplak yaşam bir boşluğa yol açar. Yaşamı yorumlamak için gereken değerlerden yoksun olan bütün Daniel'ler bir istenç yokluğu içinde kaybolur. İnsanları vurmaya başlarlar çünkü türün yok olmasını isterler. Bu, kitabın başkahramanının ifadesiyle, "Bugün, Le Penistes'nin ve vidaları gevşemiş yeni muhafazakârların neşeyle öngördüğü Avruparap iç savaşının sonucu" olan post-apokaliptik bir dünyadır (Tait, 2006, s. 14).

Peki Houellebecq hangi anlamda ırkçıdır? İslam'la ilgili ırkçı klişeler üretmekte son derece başarılı olmakla birlikte, kendi sözcelerini sürekli silerek ironiyle faşizmi, ırkçılıkla konuşma özgürlüğünü birbirinden ayırt edilemez hale getiren de o değil midir? Houellebecq kinik bir ırkçıdır. Eserlerindeki sadizmi yeniden ele almak bu bakımdan açıklayıcı olabilir.

Sadizm bir oluş şeklidir, yani normal/patolojik ayrımıyla açıklanamaz; ki Houellebecq'in sapkınlığın yasa haline geldiği bir kültürde alay ettiği de budur. Lacan'ın tanımıyla, Sadist, "Öteki"nin (hakikat, Führer, adalet vb) arzusunun nesnesi olduğunu hayal eder. Yani, yönelimi itibariyle egoist olmayan Sadist, efendisinin isteklerini körü körüne yerine getiren bir köleye benzer (bkz. Lacan, 1990, s. 62; Žižek, 1992, s. 220-221). Bu "ahlaksızlık" ancak yüksek bir değer ya da güç adına, yani

egoistçe olmayan bir şekilde yapıldığında kendi içinde bir değer haline gelebilir. Yine de, Öteki'nin kölesi olan Sadist aynı zamanda kurbanın efendisidir. Houellebecq'in (2005, s. 88) süper-ego figürleriyle (onu "Fransa'nın sahte-demokrasisi"yle dalga geçmeye ve siyaseten doğruculuğun buyruklarını ihlal etmeye zorlayan "sağcı anarşist" yönü) ve Müslüman'la (hakkında her şeyin söylenebileceği *homo sacer*'in farazi eşdeğeri olarak yüceltilen) ilişkisini niteleyen bu ikiliktir. Houellebecq'in eserlerinin en ilgi çekici yanı da zaten Müslüman'a duyulan aşırı, saf nefret ile "cinsel liberalizm"in, Öteki'ne duyulan anlamsız ve kin dolu nefret ile "ne olursa" her şeyin değiş tokuş edilebilir olduğu, ilke olarak hiç kimsenin, hiçbir farkın dışlanmadığı denetim toplumunun post-politik, "hoşgörülü" mantığının bütünüyle çakışmasıdır.

> Simgesel dahiliyet seviyesindeki herkes adına konuşan siyaset-sonrası Somut Evrensellik'in bu herkesi-ve-her-şeyi-içeren doğası, bu çok-kültürcü "farklılıktaki birlik" vizyon-ve-pratiği ("herkes eşit, herkes farklı" vs), Farklılık'ı imleyebilmemiz için, olumsal bir Öteki'yi (farklı bir ırkı, cinsiyeti, dini vs) o imkânsız Şey'in (yani kimliğimiz karşısındaki nihai ve mutlak tehdidin) "mutlak Ötekilik"ine yükselten, böylesine yarı-yarıya-yüceltici bir jestten başka bir seçenek bırakmamıştır bize; yaşayabilmemiz için, bu "Şey" yok edilmelidir. Gerçek Hegelci paradoks tam da bu noktada saklıdır: Gerçek anlamıyla akli olan "somut evrensellik"in (tüm antagonizmaların sona erişinin, farklı grupların anlaşarak beraber yaşadıkları "olgunluk" evreninin) o beklenen doğum anı, aslında tam da zıddı bir şeyle, baştan aşağı olumsal şiddet patlamalarıyla çakışır.[1]

Houellebecq'in "cinsel liberalizm"indeki tek meşru çatışmanın kültürel/etnik çatışma olması sürpriz değil. Bu liberalizm, Manicilikteki gibi kültürel/dinsel ayrımlarla ve medeniyetler "çatışma"sıyla takıntılı şekilde ilgilenir. Peki Houellebecq'in anti-kahramanları ırkçılığı ve faşizmi nasıl olup da oluşlarını etkilemeyen dışsal bir çerçeve olarak görebilir? Nasıl hem bilip hem de yapmaya devam edebilirler? Kinizm, ideolojinin dışsal bir fenomene indirgenmesi, ideolojinin bu mesafe vasıtasıyla sürdürüldüğü gerçeğini gizleyen bir yanlış öncül üzerine inşa edilmiştir (bkz. Sloterdijk, 1998; Žižek, 1991). Houellebecq İslam'a duyduğu nefretin bir kurgu olduğunun, tüm Müslü-

1. Žižek, *Gıdıklanan Özne*, Çev. Şamil Can, Epos Yayınları, 2007, s. 245.

manların terörist, aptal vs olmadığının gayet iyi farkındadır ama yine de eserlerini bu şemaya göre düzenler. Bunu mümkün kılan ise tüm kitaplarında yinelenen Sadistik/hürriyetçi senaryoyu destekleyen bu "ironik" duruştur. Bir ideolojide ahlaksızca olan şey o ideolojinin karşıtı gibi, ironik bir maske gibi görünür. İdeolojinin sürdürülmesini sağlayan tam da, ideolojinin erimi dışında bir "Ben" (yanlış) anlayışıdır. Dolayısıyla, Houellebecq'in başarısında esas olan şey, ona "provokatif" pozisyonunu, "normal" görülenlerden esirgenen o kahince sapıklıkların telafi edici prestijiyle birlikte, bahş edenin egemen kültürün kendisi olduğu gerçeğini her şekilde sömürmesidir.

HINÇ'TAN KİN'E – TOPLUMSAL TOPOLOJİ OLARAK ATEŞ

> Uçurumda saklı canavar yok; sadece ateş var (Houellebecq, 2005, s. 78).

Karakteristik olarak, Houellebecq'de "fiziksel güzelliğin rolü, antikçağda soydan gelen asaletin rolüyle tamamen aynıdır"; genç, güzel ve güçlü olanlar, dünyanın geri kalanının "hizmetkârlar"dan oluştuğunu düşünür (Houellebecq, 2005, s. 156). Ve elbette çirkin köle *hınç* doludur: "Hiçbir zaman bir genç kızın erotik düşlerini... süslemeyeceksin. Kendini kaçınılmaz olana teslim etmelisin... Bu işler böyledir" (Houellebecq, 1998, s. 116).

> Ama bu, intikam alma şansın yok, demek değil. Bu kadar arzuladığın bu kadınlar var ya, onlara sahip olabilirsin. Hatta en kıymetli şeylerine sahip olabilirsin… Güzellikleri değil, sana söyleyeyim. Vajinaları ya da sevgileri de değil; çünkü bunlar yaşamla kaybolur. Sen artık yaşamlarına sahip olabilirsin. Hemen bu akşam başla öldürme kariyerine; inan bana, dostum, sana hâlâ açık olan tek yol bu. Bu kadınların, bıçağının ucunda titrediğini hissettiğinde, genç hayatlarını bağışlaman için yalvardıklarında, işte o zaman gerçekten efendi olacaksın; o zaman hem bedenlerine hem ruhlarına sahip olacaksın (Houellebecq, 1998, s. 116-117).

Herkesin haz peşinden koşmaya kararlı olduğu bir toplumda hazdan yoksunluk *hınç*a ve intikam açlığına dönüşür. Burada ilginç olan, *hınç*ın aldığı biyo-politik biçimdir. Bu bağlamda, çıplak yaşam ile Houellebecq'in efendi/köle diyalektiği arasında doğrudan bir bağlan-

tı vardır. O yüzden, intikam yoluyla "efendi" olmak "zelil kahraman"a bırakılan "tek çıkış"tır; bunu radikal şekilde anti-sosyal eylemlerle yapsa bile.

> Kurgu çoğu zaman dünyadan intikam alma biçimi gibi görünür; Houellebecq'inki ise aşırı bir örnektir. Biyografisiyle romanlarını birlikte okuduğunuzda, romanlarının onu bir şekilde kızdırmış işlere, yerlere ve insanlara yönelik olduğu, gayet belirgin saldırılarla dolu olduğu ortaya çıkar (Tait, 2006, s. 4).

Böylelikle, Houellebecq'de *hınç* edilgin, güçsüz bir duygu olmaktan çıkıp, şaşırtıcı bir (kurgusal ya da gerçek) şiddet potansiyeli kazanır. Bu yüzden, yazarın karakterlerinin temel özellikleri, kurban konumuna itildiklerini hissetmeleri ve başkalarına şiddet uygulayarak bunu telafi etmeyi arzulamalarıdır. Bu, karakterlerin niçin *hınç* duyan tutunamayanlara ve sonra da kindar intikamcılara dönüşmek ve bunu sürekli tekrarlamak gibi kibirli bir eğilim gösterdiğini de açıklar. Peki Houellebecq'in *hınç* insanının tepkisel güçleri nasıl olup da yıkıcı bir arzu doğurabilir?

Houellebecq'de hakiki eylemden mahrum roman kahramanları, bunu telafi etmek için intikam hayalleri kurup durur. Öfke, nefret, kıskançlık gibi duygularla doludurlar ama bu duygular bir çıkış bulamaz. Bu iktidarsızlık duygusu ve bu duyguya dair farkındalık, Houellebecq'in karakterlerinin belki de en görünür iki özelliği, diğer bir deyişle, *hınç*ın zorunlu koşuludur. Ya da Houellebecq'in lisanıyla: "İyi gülün, sizi küçük kaltaklar. Podyuma ben çıktığımda göreceksiniz gününüzü" (2005, s. 80).

Ancak bu, Houellebecq'in eserlerindeki bunca saldırganlığı açıklamıyor. Sonuçta, genellikle hayali intikamlar üzerine kurulan *hınç*, uygulamaya ille de saldırganlıkla dökülmez. Burada, *hınç*ın kendini radikal nihilizme, yaşam da dahil her şeyi yadsıma ve yıkma yönünde saldırgan bir istence dönüştürebildiğini anımsamak büyük önem taşıyor. Dolayısıyla, Houellebecq'de arzunun hareketi çoğu örnekte genellikle hedonistik bir haz ilkesiyle kısıtlı olmakla birlikte, onun ötesine, dürtüye ve dürtünün ölümle sonlanmasına da götürülür. Böylelikle, arzuya hükmetmek değil, onu yok etmek bir özgürlük vaadi haline gelir. Böylelikle, arzunun sürekli anti-üretimiyle ve "önemsizlik

ve hiçlik"i (1998, s. 40) resmedebilen yazın formlarının araştırılmasıyla, yazarın radikal nihilizmi meta fetişizminin bir alternatifi ya da daha ziyade bir uzantısı olarak görünmeye başlar. Bu noktada, radikal nihilizm sadece "dışsal" bir ötekinin, İslami terörün bir niteliği olmaktan çıkar ve radikal nihilizmle edilgin nihilizm arasındaki ayrıştırıcı sentez Houellebecq'in karakterlerinde içselleştirilmiş hale gelir. Bu karakterlerinki, gerçek bir dışarı arayışında, "bir ada olasılığı" [*a possibility of an island*] için, hemen her şeyin yıkımını amaçlayan bir kin karnavalını çağıran bir radikal nihilizmdir. Bu bakımdan Houellebecq'in eserleri edilgin nihilist bir toplumda yüceltmenin güçlüğünü anlatır. Fakat burada mesele sadece yüce sanat nesneleri yaratmanın güçlüğü değildir; çağdaş toplumda bundan daha radikal bir sorun vardır:

> Yüceltme matrisinin tam da temeli, yani ana Boşluk'un, gündelik ekonomi çevriminden muaf tutulmuş Şey'in boş ("kutsal") yerinin pozitif bir nesneyle doldurulması ve böylelikle o nesnenin "Şey itibarına yükseltilmesi" (Lacan'ın yüceltme tanımı) giderek artan bir tehdit altında görünmektedir; tehdit edilen, boş Yer ile onu dolduran (pozitif) öğe arasındaki aralığın ta kendisidir (Žižek, 2000, s. 26).

Bu güçlük karşısında Houellebecq'in stratejisi ya ırkçılık, yani İslam'ı yüce Kötü, Şey düzeyine getirmek ya da her şeyi bir zillete dönüştürerek boşluğun, kutsal Şey'in boş kalan yerinin doldurulmasını önlemektir; "yani, paradoksal olarak, (Kutsal) Yer'i ayakta tutmanın tek yolu adeta onu çöple, dışkı gibi bir ifrazatla doldurmaktır" (Žižek, 2000, s. 27). Bu perspektiften bakıldığında, Houellebecq'in, yüceltme mantığını korumaya çalışıyor olabileceği söylenebilir. Buradaki sorun, yüceltilen öğenin, ifrazatın, Boşluk'un içine çökmesi, yani öğeyle boşluk arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıdır. Bu, bütün simgesel düzenin çocuksu, "tehlikeli maymunlar"dan oluşan post-Oedipal bir toplumsallığa psikotik bir çözülüşünü de beraberinde getirir. Diğer bir deyişle, umutsuzca bir ada, bir dışarısı arayan Houellebecq topyekûn bir anti-üretime yönelir: Benliğin, toplumun, siyasetin, gülmenin, gözyaşlarının ve hatta insan türünün yok oluşu.

> Nefretten beklenen ötekinden nefret olmasıdır. Hoşgörüyü ve farklılıklara saygı göstermeyi salık vererek buna karşı çıkma yanılsamasının nede-

> ni budur. Ama aslında, nefret (ırkçılık vb) ötekini dışlamaktan çok, *ötekiliğin bağnazlığı* olsa gerek. Nefret, yapay bir ötekinden (bu herhangi biri olabilir) kurtulmaya; umutsuzca, yitirdiği ötekini telafi etmeye çalışır. Cerrahi bir müdahaleyle sinirleri alınmış bir dünyada, çatışmaların çarçabuk güdük kaldığı bir dünyada, ötekilik diriltilmeye çalışılır; sırf onu yok etmek için olsa bile. [...] Çünkü bu kültür *hınç* duyma kültürüdür; ama aynı kültürün içinde, ötekine duyulan *hınç*ın arkasında, kendimize karşı duyulan *hınç*ın… olduğunu tahmin etmek gerekir ve bu *hınç* kendi kendimizin yıkımına dek gidebilir (Baudrillard, *Tam Ekran*, s. 81).

Aslında Houellebecq'in en takıntılı olduğu konu yıkımdır; dünyanın topyekûn reddedilmesidir. Bu yüzden romanları benliğin, toplumun görünürde asla yeniden oluşturulamadığı pek çok duruma örnekler verir. Başka hiçbir medeniyet, hiçbir toplum, der Houellebecq (1998, s. 148), mensuplarını bu kadar nemrutlaştırma becerisini gösterememiştir. Houellebecq "bu dünyayı sev"mez, içinde yaşadığı toplum onu "tiksindirir" ve içinde "hiçbir anlam" bulamaz (a.g.y., s. 82). Sonuç olarak, onu yıkmakta hiçbir sorun görmez; bu kendisinin de sonu olacak olsa bile. Burada yıkım tehdidi altında olan sadece günah keçisi (Müslümanlar?) değil, herkestir. "İleri gitmenin yolu" toplumsalı yıkmaktır (Houellebecq, 2005, s. 116). Bu yüzden Houellebecq'in anti-kahramanlarının kaderi "öteki insanların varoluşunu da kendininki kadar dayanılmaz hale getirerek çevresine mutsuzluk yaymak"tır (a.g.y., s. 43).

Böylelikle Houellebecq'de şiddet ve edilginlik tuhaf bir ayrıştırıcı sentezde bir araya gelerek bir kısırdöngüye girer. Bu "sentez"de edilgin nihilizm, hiçbir işe yaramayan cinnet (*passsage a l'acte*) patlamalarına yol açarak tam da defetmeye çalıştığı gücü, İslami terörü taklit eder. Houellebecq'in, duyduğu *hınç* radikalleşerek kine dönüşen anti-kahramanı, akla Enzensberger'in "radikal tutunamayan"ını getirir. Radikal tutunamayan için sorunu çözmenin tek yolu vardır: "Ona acı çektiren kötü koşulların daha da kötüleşmesi" (Enzensberger, 2005, s. 4-5). Dolayısıyla Houellebecq'de ateşin kini ve yok olmayı simgelemesi şaşırtıcı değildir. *Platform*'un Tayland'daki bir turist kampına yapılan terör saldırısıyla sona ermesi; *The Possibility of an Island*'da insan türünün post-apokaliptik, pro-faşist bir dünyada ortadan kalkışına tanık olmamız veya *Lanzarote*'nin kelimenin doğrudan

anlamıyla post-volkanik, "yanıp kül olmuş" toplumsal topolojisi hep aynı temele dayanır.

> Önümüzde, yaklaşık bir kilometre boyunca, jilet gibi keskin kenarları olan kara kayalarla dolu bir düzlük uzanıyordu; ne bir bitki ne bir böcek vardı. Hemen ötesinde, volkanların kırmızı, yer yer neredeyse mor renkteki tepeleri ufku kapatıyordu. Erozyon araziyi yumuşatmamış, ona bir şekil vermemişti; bu tam bir vahşilikti (Houellebecq, 2004, s. 17).

"Toplumsal", geleneksel olarak, katı "bölgeler" ya da yapılar (saf düzen), "ağlar" (melez düzenleme) ve "akışlar" (melez, göçebe düzensizlik) açısından ele alınarak kavramlaştırılır. Fakat Houellebecq'de kinle birlikte dördüncü bir toplumsal topoloji ortaya çıkar: ateş. Bu topolojide her şey (güç, anlam, öznellik) uç noktaya taşınır ve (ölümcül stratejilerde, simulakrda, terörizmde, seks pazarında) yitip gider. Ateşle kin arasındaki yakın ilişki ve Houellebecq'de yitip gitmenin, yok olmanın taşıdığı nihai anlam buradan gelir. Aslında yazarın toptan yıkım arzusu, onun kapitalist fantezisinin, piyasa ütopyasının diğer yönüdür. Nihayetinde meta fetişizminin öteki yüzünde "atık" bulunur: Fetiş değeri taşımayan nesne metalıktan bütünüyle çıkar ve yüceltme çözülür. Houellebecq'i post-modern yapan belki de, tüketilmek üzere üretilmiş bütün nesnelerin daha kullanılmadan eskiyip atığa dönüştüğünün, dünyayı devasa bir çöplük haline getirdiğinin ve bunun kapitalist dürtünün kalıcı bir özelliği olduğunun farkında olmasıdır (bkz. Žižek, 2000, s. 40-41).

Eğer atık, çağdaş kapitalizmde yüceltmenin çözülmesinin artan öneminin bir işaretiyse, Houellebecq'in takıntılı, anti-sosyal kindarlığı da, bu anlamda, kapitalizmin ayrılmaz bir parçası olan ve artı-keyif olmazsa (artı-keyif için yüceltme zorunludur) kapitalizmin de olmayacağını gözlerden saklayan fantezidir. Nesne, yüce *objet petit a*'dan çıktığında atığa dönüşür. Houellebecq'in ürettiği atıklarsa, bir anlamda, kapitalizmin kendi kindar kalıntılarıdır. Bu yüzden Houellebecq'in nihilizmi kapitalist arzuyu alaşağı etmez, destekler. Yazarın farazi (öz) yıkımının paradoksu, (öz)yıkımdan fazlasını içeriyor olmasıdır. Arzu yatırımı, yıkımın kendisine yapılır. Houellebecq şöyle yazar: "Arzu kaybolur; geriye sadece nemrutluk, kıskançlık ve korku kalır" (Houellebecq, 1998, s. 148). Ama "arzu *par excelence* da zaten *bu* arzu, yani anti-arzunun ta kendisidir" (Žižek, 2001, s. 41).

> Haydi, Aralık geldi; babalarımızın buyurduğu özgürlüğün keyfini sür ve ne istersen söyle (Horatius, 2005, s. 67).

Kabul etmek gerekir ki Houellebecq'in metinleri belgesel niteliği taşımaktan ya da bir dünya görüşüne dair güvenilir önermeler olmaktan ziyade, edebi metinlerdir. Houellebecq, Fransız edebiyatının, geçmişi Roma'ya, Juvenalis'le başlayan kadın düşmanı toplum hicvine kadar uzanan geleneğin son temsilcisidir. Bernstein'ın (1992) gösterdiği gibi, "zelil kahraman", modernitenin romantize edilmiş tutunamayanı, aslında zaten efendi ve köle rollerinin yer değiştirdiği karnavallarda, Saturnalia diyaloglarında doğmuş bir karakterdir. İlginçtir, yapısında son derece keskin ve negatif bir yan bulunan bu diyaloglar modern zamanları atlatıp hayatta kalabilmiştir. Çağdaş kültürde zelil kahraman, kıymet vermediği topluma uyum sağlamayı reddeden merkezi bir figürdür. Bu anlamda Houellebecq'in bütün karakterleri zelil kahramanın, karnavaldaki kölenin söylemini benimser. Ve Houellebecq de Fransız edebiyatının *enfant terrible*'ı olarak tanınır hale gelir; çünkü sahip olduğu paradoksal, "izin verilmiş özgürlük"le bütün normatif hiyerarşileri tersyüz edip kendini kötüleyerek, toplumu, "efendi"sini de kötüleyebilir. Bu açıdan bakıldığında Houellebecq'de Horatius'un karnavalla ilgili satirlerinin bir yankısı kolaylıkla duyulabilir:

> Evet, kabul ediyorum, mideme pek düşkünüm. Güzel bir koku duyunca burun deliklerim seğirir, zayıfım, omurgasızım, üstelik oburluğum da cabası; ama sen de tıpkı benim gibisin, tabii daha beter değilsen (Horatius, 2005, s. 67-68).

Tam da bu anlamda Houellebecq'in karakterleri kendilerini alçaltmaya, sefaletlerini kabullenmeye ve metne de dahil edilen bir öz-bilinç sergilemeye ("Ben kiniğim, nemrut bir insanım...") her zaman hazırdır (Houellebecq, 2005, s. 22). Örneğin *The Possibility of an Island*'da romanın stand-up'çı kahramanı Daniel bir kinik olduğunu, bir "soytarı" olduğunu kabul eder. Ancak bu "tevazu"ya kanmamak gerekir; çünkü bu kabul onu çevreleyen toplumun ondan bile daha

kinik olduğu argümanına hizmet etmekten başka bir şey yapmaz. Daniel şöyle espriler yapar örneğin:

"Vajinanın etrafındaki yağlı şeye ne denir biliyor musun?"
"Hayır."
"Kadın" (Houellebecq, 2005, s. 11).

Ve ardından alaycı bir şekilde hemen ekler:

"Tuhaftır, öyle bir şeye attırmışlığım var. Tabii o zamanlar *Elle* ve *Télérama*'da hakkımda iyi yorumlar çıkıyordu" (a.g.y.).

Sergilediği işkence ve barbarlık sahneleri, ırkçılık, yamyamlık, pedofili, baba katilliği Daniel'in yanına kalır ve sanat dünyasında "para getiren her şey" sermayeye çevrilmiş olur (Houellebecq, 2005, s. 110). Bu sayede, *hınç*a özgü o nefret kendini tevazu ve aşağılık duygusu ifşaatlarıyla gözlerden saklar (bkz. Deleuze, 1983, s. 117). Aslında *hınç* insanı "bir süreliğine kendini küçültüp boyun eğmeyi" bilir (Nietzsche, 1996, s. 24). Ben kiniğim ama beni çevreleyen toplum benden daha kinik; ben kötüyüm ama sen benden betersin. Tabii bunları ciddiye almamak gerekir; çünkü en başta soytarının kendisi yaşadığı talihsizlikleri ciddiye almaz. "Cezadan muaf, katıksız bir piç gibi" yazmasını mümkün kılan şey, yaşadığı talihsizliklerdir (Houellebecq, 2005, s. 11). Houellebecq'in hınç dolu figürleri talihsizliklerini bir artı-keyif kaynağına dönüştürmede iyice ustalaşmıştır. Başkalarını suçlamak ve sorumlu tutmak, söylemlerinin karakteristik bir özelliği haline gelmiştir.

Atomised'da betimlenen, New Age tatil kampının sahibi, Houellebecq'in gerçek bir kişiden yola çıkarak yarattığı karakterlerinden biridir. Bu kişi, kampı "herkesin herkesle yattığı bir seks yuvası" olarak tasvir eden yazarı dava etmiş ve davayı kazanmış, bunun ardından Houellebecq kitabın sonraki basımlarında tatil kampının adını değiştirmiştir (Tait, 2006, s. 3-4). Tatil kampının sahibinin şikâyeti ilgi çekicidir: "Sanırım kendini yanlış giden şeyleri düzelten biri olarak görüyor; bir yandan pislik içinde yuvarlanmaya bayılıyor, bir yandan da, 'Bakın, toplum benden bile daha iğrenç' diyor" (a.g.y., s. 15).

Peki, Houellebecq'in stand-up'çısı Daniel neden hiçbir zaman sahiden komik değil? Neden o da diğer tüm Houellebecq karakterleri gibi basit bir robotu andırıyor; kitaptan fırlamış gibi görünüyor? Aslında Houellebecq karakterlerinin sefaletini bu kadar acı verici yapan şey, karakterlerin sahici olmayışlarıyla ilgili sapkın bir öz-farkındalık, öz-bilinç sahibi olmaları. Ve sahici olmayışın neden olduğu umutsuzlukla yüz yüze gelen zelil kahramanın elindeki "en umut verici seçenek, kendini bir canavar gibi gösterip insanlara bunu yutturmaktır" (Bernstein, 1992, s. 31). Zelil kahraman da canavar da toplumla uzlaşmaz. Bununla birlikte, Houellebecq'in kendinden de en az başkalarından tiksindiği kadar tiksinen hınç dolu zelil kahramanları, canavarların kararlılığından yoksundur. Ama dolaylı yoldan, taklit ederek canavara dönüşebilirler. Yine de:

> …paradoksal olarak, insanın böyle bir ifade şeklini arzulaması sahiden canavarca*dır* ve başkalarını bunun doğruluğuna inandırmaya çalışmak, bütün sahtekârlığıyla, kesinlikle delice bir hayat tarzıdır. Yani Zelil Kahraman yine ikili bir varoluşa mahkûmdur: Gerçekte zaten kendisine ait olan bir rolü hicveder ve halihazırda içinde bulunduğu duruma öykünür. (a.g.y.)

Canavarlıkla karnavalı bir araya getiren bu paradoksal topolojiyi anlamak için Houellebecq'in romanlarındaki zamansallığa geri dönmek gerekir. Geleneksel olarak, Saturnalia diyaloglarının zamansallığı, karnavalesk bir askıda kalmışlık durumu, bir tür "istisna hali" ile tanımlanır ve bunu normale dönüş izler (bkz. a.g.y., s. 20). Böylelikle karnaval, kurulu iktidarı tehdit etmemiş olur; kuralı kaldıran değil, askıya alan bir ihlalde bulunur. İhlal, kuralı aşarak, onu tamamlamış olur. Ancak Houellebecq'de karnaval kalıcı hale gelerek ihlale dayalı paradoksal bir düzen niteliği gösterir. Yani, Houellebecq söz konusu olduğunda aylardan hep "Aralık"tır ve "normal"e dönme yönünde ne bir inanç ne bir arzu vardır; bize sunulan, sürekli ihlale maruz kalan bir toplumsal dünya ve tüm değerlerin ters çevrilmesidir.

Bu paradoksal düzene Agamben (*Kutsal İnsan*'da) "kamp" der. Bu, düzen ile düzensizliğin, içeri ile dışarının, politika ile biyo-politikanın ya da kısaca istisna ile kuralın birbirinden ayırt edilemez hale geldiği

bir alandır. Houellebecq'in bütün karakterlerinin belirli yaşam formları, beğeniler ve toplumsal pozisyon(alma)ların bulunmadığı ayrımsız bir kitleye mensup olması bu açıdan önemlidir. "Hiçbir toplumsal statü, hiçbir ilişki artık kesin kabul edilemez" (Houellebecq, 2004, s. 70). Hatta, yazarın romanları sadece "çıplaklık"ıyla dikkate değer olan "evsiz bir insanlık"la doludur (Tygstrup, 2005, s. 276). Dolayısıyla, hem Tayland'daki seks kamplarında hem yazarın tarif ettiği Paris gece kulüplerinde, bir tür doğa haline terk edilmiş bedenlerle karşılaşırız. Houellebecq'in kitaplarının altta yatan matrisinin, yani arzu ve tiksinti, nesne ve zelil ya da ihlal ve teyidin ikili ekonomisinin önemi de buradan gelir. Karakterleri çıplak bedenlere indirgeyen şey işte bu iki kutup arasında yaşadıkları gidip gelmelerdir. Bu bocalamayı kuvvetlendirense, sanat-yaşam ayrımının çifte ihlalidir. Televizyondaki reality show'larda olduğu gibi Houellebecq de sürekli olarak yaşamı kurgular; farazi figürlerle gerçek figürleri kasten birbirine karıştırır. Bir yandan, karakterlerin çoğu gerçek yaşamdan kişilerdir ve hatta kitapları okuduklarında kendilerinden bahsedildiğini fark edebilmektedir; diğer yandan Houellebecq medyada farazi karakterlerinden alıntılar yapmaktadır (bkz. Tygstrup, 2005, s. 272). Yani, farazi kişiler (bir bedene ait olmayan sözcükler), kitaplardaki temsilleriyle ilgili söz hakkı tanınmamış gerçek kişilerle (sözcükleri olmayan bedenler) çakışır; bu, "gösteri toplumu"nu biyo-politikayla buluşturan bir süreçtir.

ÖFKE Mİ KİN Mİ?

Houellebecq'in eserlerinin düşünceyi en çok kışkırtan yanı, yaşamın kasvetli ya da steril hale gelmesi, arzunun mekanik bir hazarayışına indirgenmesidir. Bu yolla yazar, çağdaş toplumda doğru teşhis ettiği öfkenin yönünü, kin dolu bir (öz)yıkım gösterisine çevirebilmektedir. Dolayısıyla Houellebecq bir bakıma Nietzsche'nin rahibine benzer; tespit ettiği "yaraya tuz basar" (Nietzsche, 1996, s. 105). Çağdaş toplumun nüfusunu oluşturan o muazzam, ayırımsız kitlede toplanmış öfkeyi ve intikam açlığını dizginler. Bununla birlikte, özgürlüğe ve değişime giden, bu toplumda hayal edilebilecek tek yol olarak kini gösterir.

Houellebecq'in eserlerinde, tembellikten mi bilinmez, öfkeyle kini birbirinden ayırt etme girişiminin eksikliği dikkate değer bir ölçüdedir. Bu eksiklik, eserleri herhangi bir eleştiri potansiyelinden de mahrum etmektedir. Aslında öfke ve eleştiri birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Boltanski ve Chiapello'nun (2005, s. 36-38) işaret ettiği gibi, kızgınlık olmadan, yani duygular düzeyinde itirazları kışkırtan deneyimler olmadan, eleştiri de olmaz. Üstelik çağdaş toplumda öfkelenmek için o kadar çok neden var ki... Bu yüzden öfke, toplum eleştirisinde bir değer olarak görülebilir, görülmelidir (bkz. Schmidt, 2006, s. 9). Öfke, kendini çatışma olarak düşünümsel bir şekilde ifade edemediğinde, yani politikaya tercüme edilemeyip nihilistik yıkıma yöneldiğinde, bir sorun haline gelir. Bu açıdan kin, öfkenin yanlış ifade edilmiş halidir. Öfkenin toplumsal bir ilişki haline gelmesi, aynı fikirde olunmasa da iletişim kurma ihtimali, garanti olmamakla birlikte her zaman vardır. Oysa kinin gözü kördür. Kin, politik ifadesini bulamayan, bulmak istemeyen öfkedir ve tam da bu yüzden toplumsalın ihlali ve nihayetinde de çözülmesidir (bkz. Schmidt, 2006, s. 99). Dolayısıyla, Houellebecq'in radikal nihilizm patlamaları, çağdaş toplumdaki yoğun, yaygın bir yeraltı akımının parçası olarak ele alındığında, semptomatiktir. "Yanan Paris banliyöleri"ni bir düşünün:

> Yanan Paris banliyölerinin ardında bir programın bulunmadığı olgusu, yorumlanması gereken bir olgudur. Bu bize ideolojik-politik açmazımız hakkında pek çok şey söyler. İçinde yaşadığımız nasıl bir evrendir ki, zorla dayatılan demokratik konsensüsün önündeki tek seçenek körü körüne tepkisel aşırılıklar iken, bir tercihler toplumu olmakla övünülebiliyor? […] Alternatifler kurala göre oynamak ile (öz)yıkıma yönelik şiddetten ibaret iken, şu övündüğümüz seçme özgürlüğümüz neye hizmet ediyor? Protestocuların şiddeti neredeyse sadece kendilerinden olanlara yöneltilmişti. Arabaları yakılan, okulları ateşe verilenler zengin mahallelerde oturan insanlar değildi. Yanan, tam da protestocuların içinden çıktığı tabakanın zar zor edinilmiş kazançlarının bir kısmıydı (Žižek, 2008a, s. 64-65).

Siyasetin önü kesildiğinde kin genellikle tek "politik" (re)aksiyon haline gelir. Peki kinin olmadığı bir toplumsallık hayal etmek imkânsız mıdır? Bu bağlamda hayati önem taşıyan bir şey var: Ötekine katışıksız hoşgörü göstermek politik bir zemin tesis etmeye yetmez. Daha

önce de bahsedildiği gibi, kin'in eksiği sadece ötekine saygı duymaması değil, aynı zamanda ötekine antagonize etme kapasitesinden de yoksun olmasıdır. Bu yüzden, Houellebecq'den alınacak ders belki de, en başta, öfkenin kine dönüşmesini önleyecek bir agonistik davranış kültürünü (yeniden) yaratma yollarını bulmak zorunda olduğumuzdur. Bu, "kent"in, siyasetin kendisinin temellerinin neler olacağı konusuyla da yakından ilgilidir. O halde öfke muğlaktır: Agonistik saygı içinde politik bir jest olarak serpilip gelişmesi de mümkündür, Houellebecq tarzı kin dolu bir fundamentalizme, salt çatışmacılığa yönelmesi de fazlasıyla mümkündür. Bu bakımdan, günümüzün ana siyasi antagonizması, Žižek'in de (2005) söylediği gibi, agonistik davranış ile özgecilik arasında değildir. Özgecilik fundamentalizme dönüşebilir ve radikal nihilizm ille egoistik olmak zorunda değildir. İktidarını yitirmiş bir demokrasideki en büyük çatışma, öyle görünmektedir ki, *conatus* ile kin arasındadır. Eğer, Spinoza ve Nietzsche'nin dediği gibi bütün organizmalar kendi yaşam koşullarını geliştirmeyi amaçlıyorsa, eğer, bu açıdan, egoist olmamak mümkün değilse, bireyin *conatus*'unu ihlal etmesine neden olan şey kindir. *Conatus* toplumsallaşabilir; *polis*, çok sayıda bedenin bir arada yaşaması, kişinin *conatus*'unu artırabilir. Nihayetinde, "bir insana insandan daha faydalı hiçbir şey... yoktur" (Spinoza, 1993, s. 153). Ve sadece öteki değersizleştirildiğinde kin bir strateji olarak ortaya çıkabilir ve "siyaset" yitirilir.

Üçüncü Bölüm

Agonistik Kent

*İnsanlık*tan bahsederken, insanı doğadan *ayıran*ın insanlık olması gerektiği ve insanlığın insanın ayırt edici işareti olduğu temel varsayımından hareket ederiz. Halbuki gerçekte böyle bir ayrım yok: "Doğal" özellikler ile "insani" olarak adlandırılanlar ayrılmaz şekilde bir arada gelişir. İnsan, en yüksek, en zarif güçleriyle, tümüyle doğadır ve doğanın tekinsiz karakterini içinde barındırır. Sahip olduğu bu kapasitelerden en korkunç olanlar ve gayri insani olarak görülenler belki de aslında bütün insanlığı duygular, eylemler ve eserler açısından geliştirebilecek tek verimli topraktır. Bu yüzden, antik zamanların en insancıl halkı olan Yunanlar, bir zalimlik niteliğine, bir kaplan gibi yıkımdan haz alma niteliğine sahipti: Onlara modern insanlık kavramının bu kısırlaştırılmış haliyle yaklaştığımızda içimize korku salması gereken… bir nitelik.

(Nietzsche, 2006, s. 95)

Bu Sokrates öncesi Yunan *polis*'i tasvirinin kışkırtıcı yanı, Nietzsche'nin zalimlik, şiddet ve yıkımı Yunanların başarılarını

mümkün kılan "verimli toprak" olarak görmesidir. Antik kentin başarılarının arkasında yatan, çatışmayı ontolojik bir veri olarak, yaşamın bir parçası olarak kabullenmeye hazır olmasıdır. Ancak buradaki "yaşam" sadece biyolojik, çıplak yaşam olarak değil, yaratım (Dionysos) ile korunum (Apollo) arasında bir mücadele, bir çatışma olarak anlaşılmalıdır. Aslında, tanımı gereği yaşam direnç arıyorsa, nihilizm düşmanlık duyma konusunda bir yeteneksizliktir (bkz. Nietzsche, 1967, s. 704; Reginster, 2006, s. 261). Diğer bir deyişle, çatışmasız bir dünya ideali, nihilizm sorununun ta kendisidir. Dolayısıyla, nihilistik olmayan bir insan birliğinin nasıl mümkün olacağı meselesi, temelde çatışma meselesiyle bağlantılıdır.

Bununla birlikte, çatışmayla başa çıkmak, anti-nihilizm için yeterli değildir. Nihayetinde *hınç* da, örneğin güçlüyle zayıf arasında bir çatışmanın *var*lığını sorgusuz sualsiz kabul eder. Fakat bunu sadece bir tersine çevirme mantığıyla yapar. Bu tersine çevirmeyle güçsüzlük güç haline gelir, zayıflık iyi konumuna yükseltilir, iyi kötüye dönüştürülür ve bunu intikam fantezisi, yok etme istenci ve istencin yok oluşu izler. Buradaki paradoks, nihilistik güçleri yok etme arzusunun kendisinin potansiyel olarak hınç dolu bir baştan çıkarma olabilmesidir. Bu baştan çıkarma, karşıdakinin ekmeğine yağ sürer; çünkü sadece dekadan, sadece zayıf, yaşamın antagonistik güçlerinin toptan yok oluşunu arzulayabilir (Siemens, 2001, s. 75-76; ayrıca bkz. Ottmann, 1987, s. 223). Dolayısıyla, intikam çıkmazından kaçabilmeyi sağlayacak en önemli şey, yıkımı olumlamaya, "kötü Eris"i agonizmin ve tartışmanın "iyi Eris"ine –savaş ve yıkımın iyiliğine– dönüştürmektir:

> Eski Yunanlar garez ve hasedi bizden farklı görür ve Hesiod'la aynı fikirdedir. Bir Eris'i kötü olarak resmedip, insanları düşmanlıkla ölümüne mücadeleye sürükleyenin aslında bu Eris olduğunu söyleyen ve diğer Eris'in de iyi olduğunu, tıpkı kıskançlık, garez ve haset gibi, insanları eyleme sevk ettiğini ama bunun ölümüne mücadele gibi bir eylem olmadığını, *tartışma* eylemi olduğunu söyleyerek öven ilk insan Hesiod'dur. […] Eski Yunanların genel öğretisi, her yeteneğin bir mücadele vasıtasıyla geliştirilmesi gerektiğini söyler. […] Ama eskilere göre agonistik eğitimin amacı bütünün… toplumun refahıdır (Nietzsche, 2006, s. 97-98).

Nietzsche'nin *polis*'i, agonizmi, "zalimlik"i barındırabilen bir siyasetin tayin edici bir unsuru olarak görmüştür. Nietzsche'nin *polis*'i, her biri kendi değerlerine (perspektifine) sahip olan, "kötü Eris"in temsil ettiği edilgin duyguların (haset, nefret, ihtiras vs) ve bunların yıkıcı potansiyellerinin "bereketli toprak" olarak olumlanmasını ve bunlara etkin erdem (agonizm, hoşgörü vs) değeri biçilmesini sağlayan bir mücadelede kendini geliştiren bir antagonistler çokluğu içindeki tartışmalardan faydalanır. Bu siyaset kültüründe antagonistler, yaşamın bütün alanlarında, "bir yanda mutlak yıkıma meydan vermeyen sınırlı bir saldırganlık dinamiği, diğer yanda her bir tartışmacıya mutlak, kesin zafer (tam olumlama)" getiren karmaşık etkileşimlerde bulunurlar (Siemens, 2001, s. 77). Çeşitliliğin kabullenilmesinden ve bir arada var olmasından daha fazlasını sunan, tikelci etiğe ve siyasete karşı ihtiyatla korunan faydalı anarşiyi ve gerçek bir diyalogu davet eden agonistik bir kenttir bu (bkz. Sennett, 1971). Böyle bir kent, birlik yaratabilecek bir ilkeden yoksundur çünkü değerler arası çatışma ve tartışma ona içkindir ve buna uygun olarak, böyle bir kentteki tek ortak perspektif, ortak bir perspektifin olamayacağı, yani özdeşleşmenin ancak "paylaşılan bir tartışma süreci"ne dayalı olabileceğidir (Owen, 1995, s. 146). Agonizm bir kamu yararıdır.

TUTKULU KENT

Eğer bütün yaşam antagonizma arıyorsa, o halde antagonizma kentin de oluşturucusudur. Diğer bir deyişle, doğa halinden kente geçiş, tutkudan akla geçiş, salt bir kopma değildir. Kentin tam kalbinde, doğadan bir hatırlatıcı, bir kalıntı, bir iz, travmatik bir irrasyonalite lekesi kalır her zaman (Žižek, 1989, s. 43). Asimile edilmeden kalanlar ise, örneğin Spinoza'nın kent oluşumunda, tutkulardır. Temelde insanların bir aradalığı açısından makul bir form olan kentte tutkular önemli davranış unsurları olarak kalır. Ve tutkular varlığını sürdürdüğü için, toplumsal kimlikler tutkudan ya da antagonizmadan bağımsız bir şekilde oluşturulamaz.

Aynı zamanda şiddet de kentte "hiçbir zaman izleri silinemeyen" bir tehlike, her an her yerde varolan bir potansiyeldir (Mouffe, 2005,

s. 12). Ama genel olarak edilgin nihilizm ve özel olarak da post-politika bunu hesaba katamaz. Politik olan, politikaya indirgendiğinde, radikalleşir ve her türlü çatışma mutlak bir antagonizma biçimi alır. Politikanın politik olmaktan çıkarılması, kinin politikleşmesine yol açar. Demokratik politika ise antagonizmayı "yatıştırma"yı ya da "yüceltme"yi amaçlar; yani çatışma siyasi birlikteliği yıkmasın diye antagonizmayı agonizme tercüme eder (Mouffe, 2005, s. 19-21). Tercümede korunan şey agora'dır. Bu yüzden "agonizm"de ilişkinin iki tarafı gayri meşru "düşmanlar" değil, "çatışmalarının akılcı bir çözümü olmadığını" kabul etseler bile ortak bir zeminde hareket eden "karşıtlar"dır (a.g.y., s. 20). O halde, özetle, tutkular var olduğu için, antagonizmalar vardır; ve antagonizmalar var olduğu için, kentte tutkular vardır. Akıl birleştirici bir etmen olabilse de, tutkular fikir ayrılıklarına yol açar. Ve tek başına akıl, makul olmayan özneler arasında bir bağ oluşturma kudretine sahip değildir.

Peki bu olgu, kentin kökeninde aklın yanı sıra edilgin bir oluşumun, tutkuların da bulunduğu olgusu, kentin tutkulara karşıt olduğu anlamına mı gelir? Aslında Mouffe'un iddiası budur. Mouffe, akılcılıkla duygulanım, akılla duygular arasında kesin bir ayrım yapar ve iddiasını bu ayrıma dayandırır. Bu perspektiften bakıldığında değerler akılcı değildir. Ve değerler çoğulculuğuyla nitelenen bir toplumda "kaçınılmaz değer çatışmaları" her zaman olacaktır (Mouffe, 2000, s. 103). Bununla birlikte, ontolojik düzeyde imkânsız olsa da antagonizmanın epistemolojik düzeyde (örneğin agonistik diyalogda) akılcılıkla ortadan kalkması mümkündür. Yani, "düşmanlığın tinselleştirilmesi" sayesinde karşıtlar "her birinin en ateşli şekilde meşgul olduğu tartışılabilirlik problematiğinin güçlü bir şekilde deneyimlenmesi vasıtasıyla… birbiriyle bağ kurabilir" (Connolly, 1993b, s. 382). Ama teoride, değer çatışmaları esasen kaçınılmaz olmayabilir; ontolojik (siyasi) açıdan imkânsız olanı epistemolojik açıdan da olasılık dışı bırakamayız. Yine de, Mouffe'da değerler meselesi bir karar konusuna indirgenir: Akıl siyaset alanının dışına çıktığında, kişi kendi değerlerini ancak Schmitçi anlamda seçebilir. Bununla birlikte, örneğin Spinoza'nın izinden gidersek, insan etkin ve edilgin duyguları birbirinden ayırt edebilir ve etkin duygular temelinde alınan "keyif"in akılla yakından ilişkili olduğunu vurgulayabilir. Nietzsche'yi takip et-

tiğimizde ise ayrım rasyonellik ile duygulanım arasında değil, etkin istençle edilgin istenç arasındadır.

Kentin iki farklı fakat kendi içinde birbiriyle ilişkili kökeni olan duygulanım ve akıl arasındaki ilişkiyi incelemek faydalı olacaktır. Başlangıç olarak, Spinoza kentleri duygulanımla akıl arasındaki ayrım temelinde birbirinden ayırır: Batıl inançlar üzerine temellendirilmiş "despotik kent" ve akıl üzerine temellendirilmiş "özgür kent"; aşkınlığa karşılık içkinlik. Birincisinde, batıl inançlar yurttaşları aldatır ve yurttaşların korkularını aşkın otoritelere başvurarak maskeler; "böylelikle insanlar güvenlik için nasıl savaşıyorsa kölelik için de öyle cesurca savaşır ve bir tiranın boş gururu için kanını, canını tehlikeye atmayı utanç değil, en büyük onur sayar" (Spinoza, 1951, s. 5). Despotik kentte spekülatif düşünce yasa alanını sömürgeleştirir ve kanaat, suç muamelesi görür. Özgür kent ise, insanların vicdanlarının emrettiği şeye tapınabildikleri ve "özgürlüğün her şeyden daha üstün tutulduğu ve kıymet gördüğü yerdir" (a.g.y., s. 6).

O halde özgür kent hangi temel üzerine kurulabilir? Spinoza'nın bu soruya yanıtı doğadır: Bireyin, yurttaşların arzusuyla ve iktidarıyla aynı yer ve zamanda varolan "doğal haklar"ı. Kişinin "doğal hak"kı, gücünün yettiği her şey, bir bedenin yapabildiği her şeydir ve "hiç kimse bir başkasının istediği gibi yaşamak zorunda değildir" (a.g.y., s. 10). Dolayısıyla, kişinin gücü, gücün uygulanması ve hak, Spinoza'ya göre aynı şeydir, "yasa sözcüğünün anlamıdır: Doğa yasası asla bir görev kaidesi değildir, bir gücün normudur" (Deleuze, 1992, s. 258). Bu bakımdan doğa yasası, insanların ulaşmayı hedeflediği nihai bir durumdan ziyade, insanın *conatus*'unu artırma yönünde duyduğu başlangıç niteliğindeki bir arzuya işaret eder. Burada akıl ayrıcalıklı değildir; makul olan da olmayan da (yani tutkularının yönetimi altında olan da) varlıklarını, *conatus*'larını koruma yönündeki asli güdüyle hareket eder. Buna müteakip, doğa hali akılcı değil, aslında toplumsal öncesi bir durumdur. Akıl ancak bundan sonra, sadece kentte güdüleyici bir güç haline gelir. İnsan akılcı doğmaz. Ya da dindar. Doğa halinde insanlar Tanrı'ya itaati bilemez (Deleuze, 1992, s. 259). Doğa halinde birincil olan şey, insanın "görevler"i değil, doğal hakları, yani gücüdür. Bu yüzden doğa halinde "insanlar doğal olarak birbirinin düşmanıdır" (Spinoza, 1952, s. 296). Yani, insanlar neyin iyi neyin kötü olduğuna

kendileri, başkalarının müdahalesi olmaksızın karar verirler. "Böyle tanımlandığında doğa hali onu neyin katlanılmaz yaptığını kendisi gösterir… Doğa halinde insanın hayatı karşılaşmaların insafına kalır" (Deleuze, 1992, s. 260). Kent, tam olarak, çözümdür burada: Karşılaşmaları örgütleyerek bir bedenin onunla uyuşan diğer bedenlerle ilişkiler kurmasını ve *conatus*'unu artırmasını mümkün kılar.

> Öyleyse insana insandan faydalı bir şey yoktur. Bütün ruhları ve bedenleriyle tek bir ruh ve tek bir beden olacakmış gibi her şeyde uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, varlıklarını korumak için hepsinde ortak olan faydayı hepsinin birden aramasından daha iyi hiçbir şey yoktur. Buradan şu sonuç çıkar: Akılla yönetilen, yani aklın güdümü altında kendilerine faydalı olanları arayan insanlar, başkaları için arzulamadıkları hiçbir şeyi kendileri için de arzulamaz ve böylece doğru sözlü, iyi niyetli ve namuslu insanlar olurlar (Spinoza, 1993, s.153).

Dolayısıyla, "ahenkli bir ilişkiler bütünü" olarak kent ile akıl arasında yakın bir ilişki vardır (Deleuze, 1992, s. 262). Ancak bu, kentin akılcı bir birlik olduğu anlamına gelmez; ve zaten değildir de. Kentin oluşumundaki itici güç ilk başta akıl değil, doğa halinin ürettiği korku ve bu korkuyla birlikte doğal hakların terk edilmesi olmuştur (a.g.y., s. 265-266). Haklar bir toplum sözleşmesi vasıtasıyla kente emanet edilebilir ve kent de bunun karşılığında bireylerin güvenliğini garanti eder (Spinoza, 1951, s. 10). Bununla birlikte, sözleşmeden kazançlı çıkan ille de üçüncü bir taraf, egemen bir Leviathan değil, potansiyel olarak herkes, yani çokluktur. O halde, kentin orijini akıl olmasa da, akıl-öncesi karakteri aklın yolunu kapatmaz; "Kent'i aklın ideali konusunda mümkün olduğunca uzağı hedeflemeye, yasalarının toplamının akla uygun olması için çabalamaya sevk eden, Kent'in kendi doğasıdır" (Deleuze, 1992, s. 166-167). Nihayetinde doğal haklardan feragat edilmesinin ardındaki motivasyon bireyin kendi çıkarı, güvenliğidir.

Kent ile akıl arasında zorunlu bir karşıtlık yoktur. Spinoza'nın "akıl"ı, tıpkı doğa gibi, sadece herkesin *conatus*'unu artırmaya çalışmasını talep eder. Bu özelliğiyle "akıl" yapay bir düzen değildir; yurttaşlar arasındaki doğal ilişkilerle ilgilidir. Akıl doğa*dır*. Doğal haklarla

çelişmez; onları, "gerçekdışı ve soyut olmaktan çıkaran bir iktidara" yükseltir (a.g.y., s. 264). Dolayısıyla, akılla duygulanımlar arasında da zorunlu bir karşıtlık yoktur; akıl, iyi kent, tutkular önünde bir engel değildir. O halde, kişinin doğal haklarından vazgeçmesi, kendi varlığında sürüp gitmekten vazgeçmesi anlamına gelmez. Yurttaşın kendini kolektif, ortak bir duygulanıma adayarak vazgeçtiği şey kendi kişisel duygulanımıdır. Bu yüzden, her ne kadar eylemde bulunma özgürlüğü kente teslim edilse de, "aklın duygulanımları", yani düşünme ve konuşma özgürlüğü teslim edilemez, edilmemelidir. Bu vazgeçilmez bir doğal hak olarak kalır ve bunlardan ödün vermek kente şiddeti getiren şeyin ta kendisidir (a.g.y., s. 268).

Şimdi bu noktada nihilizme geri dönelim. Spinoza'nın "aklın duygulanımları" üzerine inşa edilmiş içkin, anti-nihilist kenti, edilgin duygular ve özellikle korku temelinde ortaya çıkan dinsel nihilizmin ya da "yanlış-inanç"ın nihai olumsuzlanmasıdır. Bu arada Spinoza yanlış-inancın kentin toptan yıkımına yönelen fanatizme ya da bizim terminolojimizle ifade edersek radikal nihilizme evrilebileceğinin de farkındadır. Spinoza'nın "fanatik"i, "o ya da bu dine bağlanmış olduğundan, bir hâkimiyetin [kentin] yasalarını olası tüm kötülerden de kötü olarak yargılar" (Spinoza, 1951, s. 304). Fanatik, kentin "düşman"ı olduğuna göre, "yasaya uygun şekilde güç kullanılarak itaate mecbur edilebilir" (a.g.y., s. 304). Yani, Spinoza'ya göre egemenlik, egemen olabilme yeteneği mutlak olmalıdır. Peki o halde düşünme ve konuşma özgürlüğü mutlak egemenlikle nasıl eklemlenebilir? Kent, "asi" ya da fanatik teröriste karşı egemenliği mutlak haline getirerek "totaliter" hale gelir mi? Ya da daha kötüsü, "barış" çatışmasızlık mı demektir? "O zaman kölelik ve barbarlığa, çöle mi vermeliyiz barışın adını? Eğer bu fikri kabul edecek olursak, barış tüm insanlık durumları içinde en sefil olanı haline gelir" (Spinoza'dan aktaran Colas, 1997, s. 201).

Aslında "barış" fikri saptırılıp, sadece agonizmin değil, bütün siyasi eylemlerin imkânsızlaştığı totaliter bir devletin eline bırakılabilir. Bu yüzden, Spinoza'nın fanatizmle başa çıkma gayreti devletin korunmasına yönelik kesin bir kurala dönüştürülmemelidir; gayri meşru bir devlet, devrimi meşru kıldığına göre, devletin aklın talepleriyle uzlaşıp uzlaşmadığına da bakmak gerekir (bkz. Balibar, 1998, s. 27). Diğer

bir deyişle, radikal nihilizm (fanatizm) karşısında benimsenen Spinozacı konum ille de daha fazla totaliterlik (örneğin güvenlik politikaları) getirmek zorunda değildir. Aksine, bir açıklık –Devrimler için bir açıklık– olasılığını tastamam muhafaza eder; Devrimler "tanım gereği yasadışı ve gayri meşrudur, ta ki başarıya ulaşana dek" (a.g.y., s. 35). Nihayetinde, devrim "eylem"i devrimin toplumsal koşullarına indirgenemez ve kendini sadece geriye dönük olarak meşrulaştırır. Ama önce "agonistik saygı" konusunu ele almak gerek.

AGONİSTİK SAYGI

Connolly'nin çoğulculuk üzerine yaptığı çalışma, tutkuyla aklı ilişkilendirmede çok önemli bir girişimdir. Başlangıç olarak, çoğulculuğu, hoşgörüde hiçbir sınır tanımayan görecilikten ayırır. Mutlak hoşgörü mümkün olmadığından, her tür çeşitlilik aynı rejim içinde barındırılamayacağından, "sınırlar koymak gerekir" (Connolly, 2005, s. 43). Peki çoğulcu bir toplumda hoşgörü nasıl yeşerebilir? Bu bağlamda Connolly'nin önerisi, temel bir siyasi erdem olarak, farklı inançlara sahip ve karşılıklı olarak birbirine bağımlı taraflar arasında bir müzakere ilişkisi olarak, "agonistik saygı"dır (a.g.y., s. 81, 123).

> Yaşama inancın her yerde bulunduğunun karşılıklı kabulünden ve çekişen tarafların bir inancın diğer yaşayan adaylardan daha doğru olduğunu bugüne dek gösterememiş olmasından, bir agonistik saygı ethos'u doğar. Bu, konu edilen alanlardaki tartışılabilirlik öğesinin karşılıklı kabulünden yeşerir. İlişki iki anlamda agonistiktir: Kendi inancında başkalarının şüpheyle karşıladığı öğeler bulunmasından duyduğun *ıstırabı içine çeker* ve onların bu agonistik tartışmacılıklarını kucaklayıp onlara saygı gösterirsin (a.g.y., s. 123-124).

Fiili siyasette, "oluş siyaseti"nde agonistik saygıyı uygulayan mevki sahipleri de var; ama en belirgin özelliklerinden biri artan hareketlilik olan bir dünyada, katmanlaşmış politik ve etik davranış kuralları "çok sayıda farklılık çizgisi üzerinde" yer alan daha "dolaylı" [*oblique*], daha ağsı "*bağlantılar*"a dönüşme eğiliminde (a.g.y., s. 124). Böyle çoğulcu

bir dünyada, ötekine katışıksız hoşgörü göstermek siyasi bir zemin tesis etmeye yetmiyor. Örneğin günümüz fundamentalizminde sadece ötekine saygı değil, ötekini antagonize etme kapasitesi de eksiktir. Bu yüzden hoşgörüyü öfke ve çatışma olasılığıyla bir araya getirmenin yollarını icat etmek gerekiyor. Agonistik saygı, çatışmada hoşgörü ya da hoşgörüde çatışmadır; siyasete öfkeyi dahil edip kini uzakta tutabilecek bir mekanizmadır. Bununla birlikte agonistik saygı olağan, tabii bir şey sayılamaz çünkü bir *habitus*'da, dilde ya da herhangi başka bir temelde kökleşmiş değildir; yaratılıp korunması gerekir. Diğer bir deyişle, agonistik saygı, kenti, siyaseti bir temel üzerine kurmakla ilgili bir meseledir.

Connolly agonistik saygıyı kendi Spinozacı arkaplanı üzerine bir düşünümde bulunarak, deyim yerindeyse, karşıtları karşısında kendi zayıflıklarını gözler önüne sererek örneklendirir. Bu amaçla, Leo Strauss'un akılla dini inanç ilişkisini ele alan ve Spinoza'nın dini inancı kesin olarak çürütemediği sonucuna varan eleştirisine başvurur:

> Ortodoksiyi sahiden çürütmek için, dünyanın ve insan yaşamının gizemli bir Tanrı varsayımı olmaksızın da eksiksiz anlaşılır olduğunu kanıtlamak gerekir… Spinoza'nın *Etika*'sı bu[nu kanıtlayan] sistem olma girişiminde bulunur ama başaramaz; her şeyin net ve kesin açıklaması olarak sunduğu şey, esas itibariyle hipotetik kalır. Sonuç olarak *Etika*'nın bilişsel statüsü ortodoks açıklamanınkinden farklı değildir. Şüphe götürmeyen tek şey, Spinoza'nın vahiy olasılığını meşru bir şekilde reddetmemiş olmasıdır. Fakat vahyin olası olduğunu kabul etmek demek, felsefi açıklamanın, zorunlu ve apaçık bir şekilde, yaşamın doğru açıklaması olmadığını ve felsefi yaşam tarzının da, zorunlu ve apaçık bir şekilde, doğru yaşam şekli olmadığını kabul etmek demektir; felsefe, yani apaçık ve zorunlu bilginin aranması, kendini tek değerli bir karara, iradi bir eyleme dayandırır, tıpkı inanç gibi. İşte bu yüzdendir ki Spinoza ile Yahudilik, inanç ile inançsızlık arasındaki antagonizma nihayetinde teorik değil, ahlaki bir antagonizmadır (Strauss'dan aktaran, a.g.y., s. 45).

Connolly, yukarıdaki formülasyonun büyük kısmını destekleyerek, (dinsel inançla akıl arasındaki) tartışmanın gerçekte "inanç ile inançsızlık" arasında olmadığını iddia eder. Tartışma konusunun, "dünyanın aşkınlığına duyulan pozitif inanç ile dünyanın içkinliğine

duyulan pozitif inanç arasındaki fark" olarak yeniden ifade edilmesi gerektiğini söyler (a.g.y., s. 46). Bunlardan birincisi dünyanın yaratılmış olduğu, ikincisi ise dünyanın bir oluş dünyası olduğu, bir hedefi ya da ereği olmadığı görüşünü benimser. Yine de, argümanını, bu münazaranın bir sonuca ulaştırılamayacağını söyleyerek sürdürür:

> Benim görüşüm, özetle, verilecek en soylu yanıtın, aşkınlıkla içkinlik arasındaki kültürel antagonizmaları, en yüksek ve en yerleşmiş inancının başkaları tarafından meşru bir şekilde tartışılabilir olduğunu kabul eden taraflar arasındaki agonistik saygıyla yürütülen münazaralara dönüştürmeye çalışmak olduğudur (a.g.y., s. 47).

Ancak bu agonizm anlayışı sorunlara açıktır. Örneğin, bu "eleştirel duyarlılık" her ne kadar takdire şayan bir jest olsa da, kişinin karşıtlarının da aynısını yapacağının hiçbir garantisi yoktur. Sonuçta, antagonizmayla nitelenen politik durumlarda insan neden karşıtlarının/düşmanlarının (örneğin fundamentalistlerin) güçlerini kullanmaktan, yapabileceklerini yapmaktan geri duracağını varsaysın ki? Aslında böyle bir varsayımın kendisi meseleyi ahlakileştiren, yani nihilistik bir eğilimdir; çünkü temelde gücü, yapabildiklerinden ayrı tutulabilecek bir şey konumuna indirger (yırtıcı kuşun kuzuları avlamaktan vazgeçebileceği varsayımında olduğu gibi). "İnanç ile inançsızlık arasındaki... antagonizma[nın] nihayetinde teorik değil ahlaki" olması, tüm değerlerin ahlaki değerler olduğu ya da değerlerin ve inançların bir sıraya konamayacağı anlamına gelmez (Connolly, 2005, s. 47). Değerler konusunda karar vermek kesinlikle bir istenç edimidir ve istenç söz konusu olduğunda, mesele, değer olup olmamayla ya da inanç olup olmamayla değil, her zaman, istencin etkin mi yoksa edilgin mi olduğuyla ilgilidir. Diğer bir deyişle buradaki soru şudur: Agonistik politika nihilizmle anti-nihilizm arasındaki temel antagonizmayı desteklemeli mi; yoksa yerine başka bir şey mi koymalıdır?

Bununla ilişkili bir sorun da idealizmdir. Connolly ideal bir özeleştiri imgesi ve öz-düşünümsellik olasılığı ile çalışır. Fakat soru, antagonistik koşullarda insanın ne kadar öz-düşünümsellik bekleyebileceğidir. İnanç tartışılabilir olsa bile, bir fundamentalisti fundamentalist yapan şey, tam da bu tartışmalılığı reddetmesidir. Ama Connolly, paradoksal olarak, fundamentalistin bir fundamentalist olmadığını varsayı-

yor gibidir. Böyle bir stratejinin ne kadar etkili olduğu sorusu bir yana, Nietzsche tarzı bir agonizm anlayışı ile tutarlı da değildir. Bu bakımdan, Connolly'nin agonistik çoğulculuğu normatif siyasi tahayyüle, gizli bir idealizme varır. Connolly'nin idealizminin Gallie'nin "özünde tartışmalı kavramlar" tartışması üzerine modellenmiş olması bu bakımdan önemlidir (bkz. Albertsen, 2006; Gallie, 1964, s. 157-191; Connolly, 1993 ve Connolly, 2002). Gallie gibi Connolly de, kavramlar üzerine bir münazarada bütün katılımcıların münazara edilen şeyin özünde tartışmalı olduğu görüşünde olmasının, sonuçta bir fikir birliğine varılmasa bile, kendi içinde münazaranın niteliğine ve iletişimsel rasyonelliğine katkıda bulunacağını düşünür (bu konuda daha fazla bilgi için bkz Albertsen, 2006). Ne var ki, antagonizmaya dayalı çatışmaların sanki özünde tartışmalı kavramlarla ilgili çatışmalarmış gibi ele alınması sorunu, Gallie'nin tartışmasının epistemolojiden ontolojiye, kavramsal bir düzeyden siyaset felsefesi düzeyine genelleştirilmesini de beraberinde getirir. Gallie'ye göre bir kavramın özünde tartışmalı olması, diyalog halindeki tarafların o kavramın önemi konusunda temel bir fikir birliği içinde olduğu anlamına gelir. Connolly (kavramsal tartışmayla ilgili) bu örtük koşulu, genel siyasi diyalogun normatif koşuluna aktarır. Bu harekette, eleştirel duyarlılık, perspektife dayalı olmayan ortak bir platform haline gelme eğilimine girer.

Fakat sorun şu ki, Gallie'nin bahsettiği özünde tartışmalı olma durumu siyasetle değil, kavramlarla ilgilidir. Oysa siyaset alanında, özünde tartışmalı olma durumu, kavramsal olandan (epistemoloji, minimal konsensüs olasılığı ile birlikte) farklı kaynaklara (ontoloji, minimal konsensüs olmaksızın) başvurur. Agonizmin bu şekilde estetize edilmesiyle birlikte ontoloji epistemolojinin içinde çözülür. Ontolojinin (*bu* dünyanın) yerine, aşkınlık statüsüne erişen idealleştirilmiş bir kavram koyan bu estetize etme hareketi, istençten ziyade duygulanımları/duyguları, zalimlikten ziyade saygıyı, yaşamdan ziyade kavramı teşvik eden tuhaf bir duygusallığa güven verdiği ölçüde, başka bir nihilistik potansiyele sahiptir: bir *ersatz* şekil değiştirme olarak siyasi agonizm. Fakat duygulanımlarla derinden ilişkili olduğu gerçeğine rağmen siyaset duygulanımlar vasıtasıyla yaratılamaz; siyasi, bir duygu değil, bir istençtir. Agonizmin fetişleştirilmesini değil, dünyanın yorumlanmasını ister.

Aynı çizgide, din de agonistik siyasette kör bir nokta haline gelir. Her ne kadar Connolly (1999) liberal demokrasilerde dinle siyaset arasında aslında mevcut bir çelişki bulunduğunu savunsa da, *Pluralism*'de din tartışma alanından saygı alanına taşınır. Haklılık ya da doğruluk taleplerinin üzerine yükseltilen inanç, mutlak, perspektife dayalı olmayan epistemolojik bir otoriteye kavuşur.Ve paradoksal olarak, ötekinin dini birinin söyleminde bir kör nokta haline gelirken, o birinin inancına "eleştirel duyarlılık" gösterilir (bkz. Connolly, 2005, s. 22-23). Fakat agonizm ötekinin inancına saygı duymaya indirgenemez. Bu bağlamda, Nietzsche'den fazlasıyla etkilenmiş olmasına rağmen Connolly uyum arayan bir agonist, teorisi de agonizm ile liberal hoşgörü arasındaki çizgiyi bulandıran Habermasçı teorinin daha antagonize eden bir yorumu olmaktan öteye geçmez.

Ne var ki, "saygı" agonizme baskın geldiğinde, siyaset, zorunlu olarak, ötekiliğe "saygı" gerektiren post-politik "hoşgörü" ile karşıtlarını "dinine küfür etmek"le suçlamayı alışkanlık haline getirmiş fundamentalist bir "dogmatizm" arasında suni bir çatışmaya endekslenir (bkz. Žižek, 2008a, s. 110). Bu iki terim, saygı ve dine küfür, şu soruda sentezlenir: Hem ötekiliğe hoşgörü gösterilip hem ifade özgürlüğü nasıl korunur? Buradaki paradoks şudur: Fundamentalistin ötekiliğine saygı talep etmesi, hem post-politik hoşgörü söyleminin çerçevesini peşinen kabul etmesi hem de dinine küfür edilmesinden kaçınması anlamına gelir; çünkü ona göre bir insanın dindar olmaması pratikte mümkün değildir. Sonuç olarak, iki "dünya" ancak iki kutup arasındaki "gizli bir dayanışma"yı açığa çıkaran ayrıştırıcı bir sentez biçiminde birleşebilir: "Ötekinin inançlarına, bunlar ne kadar yanlış-inanç olursa olsun hoşgörü ve saygı gösterilmesini vaaz eden siyaseten doğrucularla fundamentalistler arasında yapılmış hatalı bir paktla yönetilen kâbus gibi bir toplum görüntüsü" (a.g.y., s. 110). Dolayısıyla, hoşgörü ile dine küfrün ya da edilgin nihilizm ile radikal nihilizmin bir araya gelerek bir çift oluşturmasına verilecek tek radikal yanıt, bunların başlangıçtaki dinsel nihilizmde yatan ortak köklerini radikal bir şekilde reddetmek, Spinoza ve Nietzsche tarzı bir ateizme yönelmektir.

> Ateizmin itibarını iade etme, belki de tek barış şansımızı onarma zamanı gelmedi mi? Din kaynaklı şiddet söz konusu olduğunda suçu hep şidde-

> tin kendisine atıyoruz: Şiddete başvuran ya da "terörist", siyasi aktör soylu bir dini kötüye kullandı diyoruz ve böylelikle dinin özgün nüvesini politikaya alet edilmekten kurtarma peşine düşüyoruz. Peki ya yapılması gereken, riske girip bu ilişkiyi tersine çevirmekse? Bizi içimizdeki şiddeti kontrol etmeye zorlayan, ılımlılaştıran bir kuvvet gibi görünen şey aslında şiddetin gizli kışkırtıcısıysa? Peki ya o halde yapılması gereken, şiddeti reddetmektense, Tarihsel büyük Ötekine bel bağlayan Stalinci komünizm gibi seküler yankıları da dahil olmak üzere bütün dini reddetmek ve şiddeti, bütün sorumluluğunu alarak, bir büyük Öteki figürüne sarıp sarmalamadan, devam ettirmekse? (a.g.y., s. 113-114)

Sadece sahiden anti-nihilist bir siyaset dinsel nihilizmin gözünün içine bakıp saygı/küfür kilidini kırabilir ve ötekinin yanılsamalarına ondan bile daha fazla saygı duyarak büyüklük taslamaktan kaçınabilir ve aynı zamanda herhangi bir seçme ya da sıralama ilkesinden yoksun bir edilgin perspektivizmin içine çökmekten uzak durabilir. Bu bakımdan agonistik saygı liberal hoşgörüye dönüşme riski taşır. Yine de, asıl yapılması gereken, liberal hoşgörüyle fundamentalist tepki arasındaki yanlış karşıtlığı yapıbozuma uğratmaktır. Agonizmi ve duygulanımları ideal bir iletişim çerçevesinde değil, gerektiğinde agonistik olduğu kadar antagonistik de olabilen, radikal şekilde politik bir çerçevede bir arada tutmayı amaçlayan siyasi bir agonizme, (siyaseten pek doğru olmasa da) daha radikal bir olay politikasına yönelmeliyiz.

OLAY POLİTİKALARI

Olay, edim, zamanı "çığırından çıkararak" döngüsellikten kurtaran şeydir (bkz. Deleuze, 1994, s. 88). Gerçeklik hem aktüel hem virtüel bileşene sahip olduğuna göre, olay, aktüel şeyler arası nedensel ilişkilere indirgenemez. Olayın virtüel belirlenimsizliği aktüel ilişkilere indirgenemez. Bu yüzden olay, aktüel dünyayla, ona ait olmayan bir şey olarak, ilişkilidir, "şeylerin başına gelen"dir (bkz. Deleuze, 1990, s. 24). Bu açıdan yaklaşıldığında olay politikaları nihilizm konusunda neler anlatıyor? Bunu Negri'nin siyaset felsefesiyle birlikte düşünmek ilginç olabilir. Örneğin, Connolly antagonizmaları "agonistik saygı" diline "dönüştürmek" isterken, Negri agonizm türle-

rini tek bir temel antagonizma içine sıkıştırarak bunun tam tersini yapar. Bu, aşkınlık ile içkinlik ya da nihilist değilleme ile anti-nihilist olumlama arasındaki antagonizmadır. Dolayısıyla, canlı emeğin aktüeli, "ölü emek"i aşan virtüel bir boyutu vardır. Bu nedenle, Negri'ye göre, canlı emekle ölü emek arasındaki fark yapısal açıdan *potentia* (oluşturucu güç) ile *potestas* (oluşturulan güç) arasındaki Spinozacı farka benzer:

> Oluşturucu gücün hakikati, hiçbir şekilde, egemenlik kavramı tarafından ona yüklenebilecek olanlar değildir. Bu olamaz; çünkü oluşturucu güç, açıktır ki, oluşturulan gücün kaynağı olmak şöyle dursun, oluşturulan gücün faaliyete geçirilmesi bile değildir. Daha ziyade bir tercih edimi, ufuk açan kesin bir belirlenim, henüz var olmayan ve varoluş koşulları, yaratıcı edimin yaratma edimi sırasında özelliklerini kaybetmediğini gösteren bir şeyin radikal aygıtıdır (Negri, 1999, s. 21-22).

Bu perspektiften bakıldığında politika Devlet'in kontrolünü ele geçirme mücadelesi değil, daha çok Devlet ile canlı emek, yani yaşam arasında bir mücadeledir. Yaşam, iktidara direnmektir. Bu antagonizma Devlet'e karşı toplumsalın olumlanmasına indirgenemez çünkü çokluk, sabit bir kimliği olmadığından, bir toplum oluşturamaz; o, organsız bir beden, toplumsalın düzenlenmemiş halidir: "Saf potansiyeldir, biçimlenmemiş yaşam gücüdür" (Hardt ve Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, s. 211). Çokluğun gücü, "tarihsel eylemle kendimizi dönüştürme ve yeni bir dünya yaratma gücü"dür (a.g.y., s. 176). Aktüel hale gelmiş dispositifler ya da güç stratejileri (*potestas*) içine sığdırılamayan virtüel bir potansiyeldir (*potentia*). İktidar, tekillikleri kapıp kimlikler (özdeşlikler) içine hapsederek işler. Çokluk ise kapma aygıtları içinde yitip gitmeyi reddetmeye verilen isimdir; itaatten, ölçüme katılımdan bir "çıkış"tır: "İtaat etme, yani özgür ol; öldürme, yani üremeyi sağla; sömürme, yani ortaklığı oluştur."[1] Yani, çokluğa üyelik, eklemeyle değil çıkarmayla, eksiltmeyle olur. Bütünleşme-me, dis*organi*zasyon, çokluğun parçası olmanın bir önkoşuludur. Çokluk, Devlet'e ve "toplumsal"a dışsallığıyla tanımlanan bir kaçış çizgisi, bir "savaş makinesi"dir (bkz. Deleuze ve Guattari, 1987, s. 149-166). Bu açıdan bakıldığında "çı-

1. Negri, *Devrimin Zamanı*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 311.

kış" yaratıcı bir olay, değerlerin oluşturucu güç temelinde bir "yeniden değerlendirilmesi"dir.

Negri'ye göre oluşturucu gücün, *potentia*'nın tözü zamandır. Bir olay "kendisini zamanın kıyısına ve sadece oraya radikal bir tarzda yerleştirir" (Negri, *Devrimin Zamanı*, s. 285). Olay, geleceği oluş'turan şeydir. Çokluğun politikaları, dolayımsız olarak, olayın dolayımsızlığında, ölçülemeze bir açıklık olarak, virtüel olarak verilidir. Bu özellikleriyle olay stratejik bir karar, *kairòs*'tur: "Zamanın kıyısında tahmin ve inşa etme" (a.g.y., s. 179). O halde sermayeyle çokluk arasındaki antagonizma temelde (ölçülen) kronolojik zaman ile virtüel (ölçülemez) zaman, "devrimin zamanı" arasında bir antagonizmadır. Bu anlamda, Negri'nin "oluş halinde olma" [*being-to-come*] olarak olay anlayışı, Nietzsche-Deleuze tarzı bir zaman ontolojisi içine, ebedi dönüş olarak tekrar içine yerleştirilmiştir:

> Ancak tekrar koşuluyla yeni bir şey üretebiliriz: Biri geçmişi oluşturan tarzda, diğeri metamorfozun şimdiki zamanında. Dahası, üretilen, mutlak olarak yeni olan da tekrardan başka bir şey değildir: Üçüncü tekrar, bu kez bir fazlalıkla, geleceğin ebedi dönüş olarak tekrarı. […] Ebedi dönüş… dizinin üçüncüsüyle… ilgilidir sadece. Sadece orada belirlidir. Bu yüzden ona, uygun bir ifadeyle, gelecek olana duyulan inanç, gelecek inancı denir (Deleuze, 1994, s. 90).

Tekrar (olay), hem geçmişi unutmayı, veriliden kopmayı hem de aynı zamanda gelecekle bir bağlantıya "inanma"yı gerektirir. Temel antagonizma mutasyona uğrar ve açık bir gelecekle yüzleşememek olarak tanımlanan nihilizm ile hakiki olay (geleceğe inanç) arasında bir antagonizmaya dönüşür. Bununla birlikte, "ebedi dönüş" terimi, kinik bir yaklaşımla, Aynı olanın geri dönmesi olarak anlaşılmamalıdır; çünkü esas itibariyle bu terim statüko fikrine, özdeşlik (Aynı) fikrine karşıttır. Bu yüzden, cüce, "Zamanın kendisi bir döngü" dediğinde Zerdüşt, "Bunu çok hafife alma" der (Nietzsche, 1961, s. 178). Geri dönen, bizi şimdiki zamanı geçmekte olan bir an olarak düşünmeye, oluş olarak görmeye iten, farktır. Bu anlamda varlık, oluşa karşıt değildir, oluş*tur*. Varolan, mevcut, sadece geçmişle değil, gelecek olanla, gelecekle de bağlantılıdır. Ebedi dönüş işte bu zaman sentezidir; nihilizmi "tamamlamak" açısından anti-nihilizm için de temel bir sentez-

dir. "Sadece ebedi dönüş nihilistik istenci bütünler ve tamamlar" (Deleuze, 1983, s. 69). Çokluğun perspektifinden bakıldığında bu sentez olumsuzlamayı (ölçüm ya da aşkınlık düzeninin olumsuzlanmasını) yaşamın olumlanmasına dönüştürür; olumsuzlamayı, olumsuzlamanın kendini olumsuzlaması haline getirir ve böylelikle olay kendini çokluğun yaratıcı gücü, etkin yıkım olarak ortaya koyar. "Yıkım, olumsuz olan dönüştürülüp olumlayıcı güce çevrildiği ölçüde etkin hale gelir: 'Oluşun sonsuz neşesi' anında ikrar edilir" (a.g.y., s. 174).

Bu etkin yıkım "sonsuz… an"ı ile ilgili olarak Hardt ve Negri, Benjamin'in "kutsal şiddet"ini oluşturucu gücün doğrudanlığıyla, *potentia* ile ilişkilendirerek olumlar (1994, s. 190-195). Buradaki argüman, meşru bir şiddet biçimi olan grev yapma hakkına sahip işçi sendikaları gibi şiddet kullanma yetkisine sahip sivil kurumların ortadan kalkmasıyla çağdaş toplumda militanlığın geriye kalan iki etkinlik biçimi arasında yanlış bir seçimle karşı karşıya bırakıldığıdır: Bu iki etkinlik biçiminden biri şiddetsizlik, diğeri terörizmdir. Yine de, edilgin nihilist bir fantezi olan "şiddetten arınmışlık" –burada tüm şiddet biçimleri özünde haksız kabul edilir– ile terörist nihilizmin ölümcül stratejileri arasında bir seçim, hiçbir şekilde bir seçim değildir. Şiddet yaşamın bir parçası olduğuna ve doğru, haklı ve iyi, gücün uygulanışından bağımsız bir şekilde kavramlaştırılamayacağına göre, bu ancak yaşamın ve gücümüzün değillenmesiyle sonuçlanabilir ve aslında bu tür bir *hınç* "tam da şiddetsizlikle terörizmi birbirine bağlayan şeydir; onu var gücüyle karşı çıktığı şeyle ilişkilendirir".[2] Sonuç olarak, soru, şiddeti nasıl ayıracağımızdır. Benjamin'in "mitsel" ve "kutsal" şiddet ayrımı işte böyle ortaya çıkmıştır:

> Eğer mitsel şiddet yasa koyucuysa, kutsal şiddet yasa yıkıcıdır; eğer ilki sınırlar çiziyorsa, ikincisi bunları sınırsızca yok eder; eğer ilki suç ve öç getiriyorsa, kutsal güç yalnızca kefaret öder; ilki tehdit ediyorsa, ikincisi saldırır; eğer ilki kanlıysa, ikincisi kan dökmeden ölümcüldür. […] Mitsel şiddet, mitsel şiddetin kendisi için, salt yaşam üzerinde kanlı iktidardır; kutsal şiddet tüm yaşayanlar için tüm yaşam üzerinde saf iktidardır.[3]

2. Hardt ve Negri, *Dionysos'un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, Çev. Ertuğrul Başer, İletişim Yayınları, 2007, s. 292.
3. Benjamin, *Benjamin*, "Şiddetin Eleştirisi", ed.: Özgü Çelik, Çev. Besim Dellaloğlu, Say Yayınları, 2005, s. 121.

Mitsel şiddet bir sonuca ulaşmak için, bir yasayı yapmak ya da korumak için kullanılan bir araçtır. Burada Benjamin'in bahsettiği, Schmittçi anlamda egemenliğin şiddetidir; yani yasanın askıya alınmış olduğu istisna haliyle ilişkili bir şiddettir; İstisna, bir "normal" durum önvarsayar ve bu normalliği sıra dışı yani yasadışı araçlarla korumayı amaçlar (bkz. Schmitt, 1985, s. 10). Bununla karşılaştırıldığında "kutsal şiddet" Benjamin'e göre devrimci bir şiddettir. Bu perspektiften bakıldığında Schmitt'in istisnası "gerçek" bir istisnadan, bir devrim olayından kaçınma yönünde tepkisel bir girişimdir (bkz. Žižek, 2002, s. 108). Ve diyebiliriz ki, mitsel şiddet *homo sacer*'in çıplak yaşamını, formun ve değerlerin bulunmadığı yaşamı hedef alır (bkz. Agamben, *Kutsal İnsan*). Kutsal şiddet ise yaşamın, canlı emeğin alanına aittir ve çıplak yaşamın hayatı "dolayımsız" bir şekilde dışa vurarak yadsıdığı tam da canlı emeğin potansiyelidir. Bu yüzden Hardt ve Negri kutsal şiddeti, oluşturucu bir güç olarak tanımlar (1994, s. 294). Politik yaratıcılık, olay, çokluğun özgür praksisine içkindir ve oluşturulan gücün aktüel yapılarına indirgenemez. Bu açıdan kutsal şiddet bir "işaret"tir; virtüelin, olayın şiddetinin bir işaretidir. Ve bu özellikleriyle kutsal şiddet "tüm yaşam"ı, virtüel potansiyel, fazlalık olarak yaşamı, yaşamın aktüel, "çıplak" bedenciliğinin karşısına yerleştirerek, egemen iktidarın nihilizmine karşı çıkar. Eğer çıplak yaşam toplumsallığın olumsuz limitiyse, toplumsallığın nihilistik, tepkisel uğrağı olan çokluk, toplumsallığın potansiyelini simgeler (bkz. Hardt ve Negri, *İmparatorluk*).

Peki *potentia*'yı *potestas*'tan, oluşturucu gücün devrim potansiyelini egemen iktidardan tam olarak ayırmak mümkün müdür? Aslında, Negri'de, iki güç biçimi arasındaki kutuplaşma, aktüel ile virtüel arasında bir dolayım ya da diyalektik olduğunun yadsınıp, oluşturucu gücün (ya da kutsal şiddetin) virtüele denk tutulmasıyla sonuçlanır; ki aslında bu Marksçı perspektifte de Spinozacı perspektifte de ihtilaf konusudur. Örneğin Marx, değer yasasıyla canlı emek arasındaki bir antagonizma üzerinden çalışır ve ikisi arasında bir dolayım olduğu konusunda ısrarlıdır: Canlı emek değer yasasını yaratır ve değer yasası canlı emeği yönetir. Yani, oluşturan, oluşturulan tarafından, canlı emek tarafından nesneleştirilir. Ancak Negri'nin Marx yorumu canlı emeği *sadece* değer yasasıyla ilişkili bir antagonizma olarak görme eğilimindedir. Bu arada antagonizma canlı emeğe dışsal değil, içkindir.

Benzer şekilde Spinoza'da da bir özgür neden (*natura naturans*) olarak virtüel Tanrı, varolan şeyler bütünlüğünden, aktüel tavırlardan (*natura naturata*) ayrı değildir. "Tanrı doğadır" ve aktüel dünya "Tanrı olmaksızın ne var olabilir ne de kavranabilir" (Spinoza, 1993, s. 25, 140). Fakat Negri, "*potansiyel*'e *potestas*'ın üzerinde bir ayrıcalık vererek ve [Spinoza'nın] *potestas*'a yaptığı dikkate değer yatırımı, *potestas* lehine yaptığı gerekçelendirmeleri göz ardı ederek" bu ikisini ayırma eğilimindedir (Holland, 1998, s. 14, n29).

Dolayısıyla, olay politikalarıyla ilgili can alıcı bir soru ortaya çıkar: "Asgari sayıda katman, asgari sayıda biçim ve işlev, malzemeleri, duygulanımları ve düzenlemeleri sağlayacak minimal bir özne elde tutmak gerekir mi, gerekmez mi?" (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 270) Olayın/edimin müdahalesini açıklayacak önceden-varolan nesnel (aktüel) bir ölçüt elbette olamaz. Ama yine de, her ne kadar aktüel koşullarına indirgenemezse de olay kendini ancak aktüel vasıtasıyla "dışa vurabilir". Olay ya da edim, aktüelin içinden virtüele dokunmayı mümkün kılan şeydir. Aktüel hale gelme olmadan, virtüel hale gelme de olamaz; olay *ex-nihilo* meydana gelemez. Bu nedenlerden ötürü, olay politikaları aktüel özdeşliğin kendisini değil, onun önceliğini reddeder; aktüel, "bir durumdur ama minimize edilmeli, temsil ve tanımanın ötesine geçen girişime hizmet etmelidir" (Williams, 2006, s. 190).

Buradaki sorun, oluşturucu ile oluşturulan iki farklı düzeye yerleştirildiğinde, içkinlikle aşkınlığın birbirine bağlı olduğunu görmenin güçleşiyor olması. Ve bu da insanın radikal nihilizme, aktüelin virtüel aşkına karnavalesk bir reddine, bir gerçek, bir arınma tutkusuna kapılmasına neden olabilecek bir şeydir. Bu yüzden, kutsal şiddet *aporia*sında [kendi içinde çelişkili ifade] ısrar etmek gerekir: Zamanın akışına, onu değiştirmek üzere müdahale eden devrimci bir edim/olay olarak, "ölçü ötesi" stratejik bir karar olarak kutsal şiddet, radikal bir olumsallık, *aporetik* bir uğrak içerir çünkü zorunlu şiddet için kesin bir "ölçü" sağlayamaz; bu yüzden, ne ölçüde öldürmek gerektiği ya da ne ölçüde zalimliğin üretken olduğu sorusuyla karşı karşıya kaldığında kutsal şiddet "daha fazla" demeye mecburdur (Dillon, 2008). Bir "kalkülüs"ün yokluğunda kutsal şiddet kindarlaşmaya potansiyel olarak açıktır. Nihayetinde, yaratıcı zalimlik ile üretken olmayan zalimlik

ya da kin arasına mutlak bir çizgi çekmek imkânsızdır. Bu anlamda *aporia*dan kaçılamaz.

Fakat soyut bir *aporia* olamayacağına göre, bu *aporia*nın da ömrü sona ermelidir. Her halükârda, edim/olaya içsel şiddet, mevcut düzenin askıya alınmasını da beraberinde getirir. Edim, edimseli aşan bir olumsal karara dayanır. Dolayısıyla, aktüelin perspektifinden, yani oluşturulmuş düzenin mevcut yasaları perspektifinden bakıldığında, edim, zorunlu olarak, edimsel düzenin kalbine irrasyonel, "imkânsız" bir öğeyi dahil eden bir fazlalıktır (Žižek, 1992b, s. 44). Hemen ardından, yeni bir düzen kurulduğunda, edim kendini geriye dönük olarak temellendirir ve pozitif, kesin bir karaktere bürünür. Ancak bunun olması için ilk zalimlik kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle, "her otantik edime, dolayısıyla da bu edim sayesinde 'oyunun kuralları'nın tümüyle (edimi ifa eden failin öz-benliğini de içercircesine) yeniden tanımlanışına içkin olan 'teröristçe' bir unsur vardır" (Žižek, *Gıdıklanan Özne*, s. 452). Bu anlamda, yani "iyi terör" olarak kutsal şiddet, "büyük Öteki'deki herhangi bir garantiden yoksun"dur (a.g.y., s. 455).

Egemen şiddetin *aporia*sıyla ilgili olarak da benzer bir sorun çıkar. Bu kez sorun, oluşturan ile oluşturulanın birbirinden ayrılmaz oluşudur. Agamben'in işaret ettiği gibi, "egemenliğin paradoksu" iktidarın bir potansiyel olarak ortaya çıktığı gerçeğinde yatar (bkz. Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 67). Bu anlamda iktidar, potansiyellikten edimselliğe geçmeme gücüdür. Bu yüzden, ontolojik olarak, iktidar "her zaman çifttir"; potansiyel, edimsellikten bağımsız düşünülemez (a.g.y., s. 67).

> Potansiyel (hem olma hem de olmama biçimindeki ikili potansiyeliyle), Varlığın kendi kendisini egemen olarak inşa etmesine aracılık eden şeydir; egemen olarak, yani kendi olmama kabiliyeti dışında, kendisini önceleyen ya da belirleyen... hiçbir şey olmadan. Bir edimin egemen olması, kendindeki olmama potansiyelini ortadan kaldırmak suretiyle kendisini gerçekleştirmesi, kendisini olmaya bırakması, kendisini kendisine vermesidir (a.g.y., s. 66).

Bu yüzden, *potentia* ve *potestas*, sınırda, birbirinden ayırt edilemediği bir bölgeye girer. Oluşturulmuş iktidardan bütünüyle ayrılabilen bir oluşturucu iktidar hayal etmek mümkün değildir. Virtüel, aktüel-

den bağımsız düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında Negri, virtüelle aktüeli kesin çizgilerle ayırması nedeniyle eleştirilebilir; ki bunun sonucunda, canlı emeğin değer yasası kadar aşkın bir kavrama dönüşmeye başlaması gibi, "oluşturucu" da aşkın bir kategori işlevi görmeye başlar. Aynı çizgide, ikinci *aporia*nın da siyasi edim açısından önemli sonuçları vardır. Örneğin, eğer iktidar eylemde bulunmak *değil*se, o zaman olay da eyleme indirgenmemelidir. Daha ziyade, edim/olay, verilinin bir tür edilginlik, bir çıkış ya da geri çekilme vasıtasıyla askıya alınmasıyla arasına zorunlu olarak bir mesafe koymalıdır.

> Günümüzde tehdit edilginlik değil, sahte-etkinliktir; "etkin olma", "katılma", olmakta olanları maskeleme arzusudur. İnsanlar hep araya girer, "bir şey yapar": Akademisyenler anlamsız münazaralara katılırlar vs. Gerçekten zor olan, geriye çekilmek, geri çekilmektir. İktidardakiler meşum edilginliğimizin kırıldığından emin olmak için genellikle "eleştirel" bir katılımı, bir "diyalog"u tercih eder. […] Yapılacak en şiddetli şey bazen hiçbir şey yapmamaktır (Žižek, 2008a, s. 183).

"YAPMAMAYI TERCİH EDERİM"

Bu tür bir "edilginlik"i *potentia* ile ilişkilendiren bir örnek, Melville'in *Bartleby* adlı eserinin baş kahramanı, katiplik yaptığı avukatlık bürosundaki patronunun taleplerini sistematik olarak, "Yapmamayı tercih ederim" diye yanıtlayan, edilgin Bartleby'dir. Hiç şüphe yok ki böyle bir hiçbir şey yapmama politikası güçlü edimler yaratabilir (bkz. Agamben, 1993, s. 35-38 ve 1999b, s. 243-274; Baudrillard, 2005, s. 90; Žižek, 2008a, s. 182-183). Ama bunu ancak nihilizmden kurtulabilirse yapabilir. Bu yüzden, her edimin bir edilginlik biçimine, verili iktidar ilişkilerinden bir kopmaya bel bağlamak zorunda olduğu gerçeğine rağmen, etkinlikle edilginlik arasındaki ilişki sınırlandırılmalıdır. Çünkü, "Yapmamayı tercih ederim" dediği anda Bartleby herhangi bir şey *yapabilir* olmaktan çıkmaktadır.[4] Bartleby'nin formülü bu yüzden "büyüyen bir istenç yokluğu"nu, yani gelişen bir edilgin nihilizmi simgeler; bu da onu çıplak yaşama –"varlık olarak olmak, fazlası değil"– indirger (a.g.y., s. 92).

4. Bkz. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2007, s. 91.

Deleuze, Melville'in karakterlerini üç gruba ayırır ve Bartleby'yi ikinci gruba dahil eder: İlk olarak, radikal bir nihilizmin, bir hiçlik istencinin yönlendirdiği şeytani karakterler vardır: Ahab, Claggart, Babo… İkinci olarak, meleğimsi, neredeyse aptal olduğu söylenebilecek, Bartleby gibi, istememeyi, bir istenç yokluğunu, hiçliğini seçen karakterler vardır. Ve üçüncü olarak da otoriteden yana olan paternal karakterler vardır; tıpkı *Bartleby*'deki avukat gibi. Yasa'yı (başlangıçtaki nihilizmi) temsil eden bu paternal figürler merhametlidir ama ne şeytani edimleri (radikal nihilizm) durdurabilir ne kendini hayattan geri çekmiş figürleri (edilgin nihilizm) kurtarabilir ne de onlarla temas kurabilir. En dikkat çekici olan ise, bu üç tipin aynı bağlamda bir arada çalışması ve dördüncü bir olasılığa işaret etmesidir:

> ...Ahab ile Bartleby'nin, Claggart ile Billy Budd'ın, birilerinin şiddetin ve diğerlerinin donukluğun içinde gebe oldukları meyveyi, kayıtsız şartsız kardeşlik ilişkisini serbest bırakarak tanışmaları için merhametli babanın maskesinin düşmesi gerekmektedir. Melville, kardeşlikle Hıristiyan "merhamet"i ya da baba "insanseverlik"i arasındaki kökten geliştirmekten vazgeçmeyecektir. Yeni bir evrensellik kuracak bir kardeşler toplumu oluşturarak... insanı babanın işlevinden kurtarmak, yeni insanı yaratmaktan (a.g.y., s. 108).

Diğer bir deyişle, Bartleby'i ilginç kılan, edilgin nihilizmi değil, dördüncü nihilizmin ortaya çıkışındaki rolüdür. Bartleby, babanın işlevinden kurtulmuş bir alan bulabilmek için "siyasal [bir] program"a ihtiyaç duyar (a.g.y., s. 109). Ama bunun için, "En iyisi hiçbir şey yapmamak! Bilinçli tembellik hepsinden iyi! Onun için yaşasın yeraltı!" (Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 41) diye bas bas bağıran kin dolu bir konuma düşmeden, edilgin itaatsizliğin ötesine geçmek, "bilginin yerine inancı ya da daha ziyade 'güven'i…: Başka bir dünyaya olan inanç değil, bu dünyaya ve Tanrı'ya olduğu kadar insana güven"i koymak gerekir (Deleuze, *Kritik ve Klinik*, Çev. İnci Uysal, Norgunk, 2007, s. 111). Bu anlamda asıl edim sorunu, nihilizm sorunudur; Bartleby edilginlik ve umutsuzluğu alt etmek zorundadır:

> [Bartleby'nin] reddi kuşkusuz bir özgürlük politikasının başlangıç noktasıdır; ama sadece bir başlangıçtır. Kendi başına ret, boştur. […] Politik

> anlamda da kendi başına ret (çalışmayı, otoriteyi, gönüllü hizmeti ret) ancak bir tür toplumsal intihara yol açar. Spinoza'nın dediği gibi, toplumsal bünyenin zorba kafasını uçurmakla yetinirsek, parçalanmış bir toplumun cesediyle baş başa kalırız. Yapmamız gereken, reddin çok ötesine geçen bir projeye girişmek, yeni bir toplumsal beden yaratmaktır. Bizim kaçış çizgilerimiz, bizim çıkışımız (*exodus*) kurucu olmalı ve gerçek bir alternatif yaratmalıdır. Tek başına reddin ötesinde ya da bu reddin bir parçası olarak, yeni bir hayat tarzı ve her şeyden önce yeni bir cemaat kurmamız da gerekiyor (Hardt & Negri, *İmparatorluk*, s. 219).

O halde, olayın, verili bir eylemin olgusal doğruluğunu garanti etmediği, olay politikalarının kalbinde bir *aporia* bulunduğu gerçeği, *potentia* ve *potestas*'ın aynı düzeye indirgenebileceği anlamına da gelmez. Böyle bir tesviye, nihilizm *par excellence* olur. Ama o zaman aktüelle virtüel, *potentia* ile *potestas* arasındaki gerilimi nasıl canlı tutabiliriz? Bu noktada, Deleuze'ün bir "sorun" olarak oyun yorumu faydalı olabilir. Sorun, düşünmemize neden olan şeydir; ama sorunun çözümlerinden bağımsız bir düşünmedir bu. Sorun, çözümlerine indirgenemeyen "düşünce ediminin doğuşu"dur (Deleuze, 1994, s, 157). Her (aktüel) çözüm (virtüel) sorunu değiştirir, yerinden çıkarır, zenginleştirir. Ama yine aynı sebepten, sorun, çözümleri olmaksızın yaşayamaz; sadece çözümlerde "sürüp gidebilir" (a.g.y., s. 163). Bu anlamda sorun aynı zamanda hem aşkındır çünkü virtüel alana aittir; hem de içkindir çünkü çözümlerle tanımlanan aktüel ilişkilere iliştirilmiştir. Deleuze'ün verdiği örnek, virtüel bir sorun, toplumsal bir İdea gibi davranan, belirli bir toplumu karakterize eden somut durumlarda aktüel hale gelmiş ya da cisimleşmiş sermayedir:

> Aslını söylemek gerekirse "ekonomik" hiçbir zaman verili değildir; daha ziyade, yorumlanması gereken ve aktüel hale getirme biçimlerince üstü hep kapatılan farklı bir virtüelliği gösterir. Bir tema ya da "sorunsal"ın üzeri her zaman kendi çözüm örnekleri tarafından kapatılmıştır. Kısacası, ekonomik, toplumsal diyalektiğin kendisidir; başka bir deyişle, verili bir toplumun karşılaştığı sorunlar bütünü ya da o toplumun sentetik ve sorunsallaştırma alanıdır. Çözümler hukuki, siyasi yahut ideolojik olabilse ve sorunlar bu çözülebilirlik alanlarında ifade edilse de, şaşmaz şekilde, sadece ekonomik toplumsal sorunlar vardır (a.g.y., s. 186).

Eğer virtüel olaylar bir sorun/İdea'nın koşullarında kök salmışsa ve eğer aktüel olaylar da sorun/İdea'ya netlik kazandıran çözümlerse, o zaman olay/edim iki şekilde ilerler: Sorun içindeki gerilimleri belirleyip, sorunun diğer yardımcı alanlarla bağlantılarını belirterek, sorunun koşullarına müdahale eder; ve ikincisi, bir çözümü "yüce bir vesileyle" aktüel hale getirerek, tekillikleri yoğuşturur:

> Bir İdea'ya sahip olmak da budur. Her İdea'nın aşk ve nefret benzeri iki yüzü vardır adeta İdeal bitişik alanların parçalarının aranması, tedrici olarak belirlenmesi, birbirine bağlanması arayışında aşk; ideal olaylar vasıtasıyla bir "devrimsel durum"un yoğunluğunu tanımlayan ve İdea'nın patlayıp edimsele dönüşmesine neden olan tekilliklerin yoğuşturulmasında ise nefret. Lenin işte bu anlamda İdea'lara sahipti (a.g.y., s. 190).

Buradan devam edersek, olay, İdea'lar arasında bağlantılar bulmakla ve onları "patlatıp" potansiyele dönüştürmekle, sevgi (bağlantı) ve öfke (bağlantısızlık) ile ilgilidir. "Öfke" burada zorunlu olarak hem yaratıcı hem yıkıcı boyuta sahiptir. Yıkıcılığı, neyi olumlayıp fiiliyata dökeceği konusundaki seçiciliğinden gelir. Bu yüzden öfke, kelimenin tam anlamıyla, dramatiktir: Nasıl ki bir oyunun her tekrarı, oyun her "yeniden oynandığında" aktörü ve oyunu dönüştürerek yeni bir yorumu canlandırıyorsa, her edimsel/tarihsel edim de, bir İdea'yı yeni şekillerde ifade eden bir dramatizasyondur (a.g.y., s. 10). Bu anlamda, yani tekrar yoluyla dönüştürme olarak dramatizasyon, onu bir sonuca ulaştıracak bir amaca ya da nihai uğrağa sahip değildir; aksine, her yinelemeyle yenilenir. "Oyun, hareketin gerçekleşmesidir."[5]

Aslında dramatizasyonun bu anti-teleolojik yönü, yinelenebilir bir pratik olarak ele alındığında agonizm politikaları açısından da esastır; çünkü "agonal söylem, son derece kişi-dışı, yönsüz ve yinelenebilir bir düşünce aracıdır; oluş olduğu ölçüde varolan bir şeydir" (Siemens, 2001, s. 80). Böyle bir dramatik agonizm, nihayetlendirmenin baştan çıkarıcılığına yenik düşmeden, örneğin karşıtın yok edilmesinden başka bir amacı olmayan ve bu yüzden de aktüeli zenginleştirmek yerine onu kaybetme riskine giren salt antagonistik bir mücadeleye girişmeden, nihilizmin antagonistik eleştirisini destekleyebilir. Bu an-

5. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2008, s. 145.

lamda tarih bir tiyatrodur ve bu tiyatroda yineleme "aktörler"in yepyeni olaylar üretmesine izin verir (Deleuze, 1994, s. 10). Bu üretim iki şekilde meydana gelir: virtüel hale getirme (farklılaştırma) [*differentiation*] ve aktüel hale getirme (diferansiyel) [*differenciation*]. Birincisinde olay, aktüel özdeşlikler alanını ihlal eden virtüel İdea'ları dışa vurur; ikincisinde, "çözümler" patlar ve zalimane, devrimci müdahaleler olarak edimselleşir:

> Toplumsal sorunlar sadece, sosyalleşme yetisi aşkın şekilde uygulandığı bir konuma yükseltilip, fetişist sağduyuya riayet etmediğinde meydana gelen "düzeltme" vasıtasıyla kavranabilir. Sosyalleşme yetisinin aşkın nesnesi devrimdir. Bu anlamda devrim farkın toplumsal gücüdür, toplumun paradoksudur, toplumsal İdea'nın kendine özgü gazabıdır (a.g.y., s. 208).

Böylelikle dramatik öfke, "aşk"ın yarattıklarını tamamlayarak, aktüelle virtüel arasında, Deleuze'ün "geçici olarak sonsuz" dediği bir bağlantı kurar (a.g.y., s. 189). Bu bağlantı, aktörün aktüel dünyayı aşkın, metafiziksel bir perspektiften, "sonsuzluk perspektifi"nden ama aşkın bir Tanrı'ya ihtiyaç duymaksızın görmesini mümkün kılar. Bunun bir sonucu olarak, edimin öznesi kökten bir dönüşüm geçirir. Bu dönüşüme ilişkin önemli olan şey, olayın üçlü yapısıdır. İlk olarak, (gerçekleştirilmiş olsun, olmasın) tahayyül edilen bir edim geçmişi, önceyi tanımlar ama bu geçmişte yeri olmadığından olay imkânsız görünür. İkinci olarak, edim şimdiki zamanı, bir "metamorfoz" zamanını tanımlar; aktör, bu metamorfoz sayesinde bu edimde bulunabilir. Ve son olarak, edim, aktörün içinde yer almadığı bir geleceği tanımlar (a.g.y., s. 89).

> Neden intihar *par excellence* edimdir? Edim, taşıyıcısını (fail) kökten dönüştürmesi açısından, etkin bir müdahaleden (fiil) farklıdır: Edim, "yap"tığım bir şey değildir sadece; bir edimden sonra artık, tam anlamıyla, "eskisi gibi değil"imdir. Bu anlamda, diyebiliriz ki, özne, edimi "yap"maktan ziyade edimi "geçir"ir ("onun içinden geçer"): Özne, edim içinde yok olur ve ardından yeniden doğar (ya da doğmaz); örneğin, edim, öznenin geçici olarak tutulmasını, *aphanisis*'ini içerir. Bu yüzdendir ki her edim, hiçbir şekilde *sorumlu tutulmamak* anlamında "deli" adını hak eder: Böylelikle her şeyi tehlikeye atarım, kendim, simgesel kimliğim de dahil; bu yüzden edim her zaman bir "suç"tur, bir "ihlal"dir; ait olduğum simgesel cemaatin sınırını ihlal etmemdir (Žižek, 1992b, s. 44).

Bu anlamda, bir aktör kendi yok-oluşunu oynayan, gözden kaybolan bir aracıdır. Ama, yinelemek gerekirse, "gözden kaybolma", gerçek aktörün yok olması anlamına gelmez. Kişi, bir oluş vasıtasıyla dönüşür (Deleuze, 1994, s. 89). Bu dönüşüm, bir yüceltme jestiyle yeni bir başlangıcı mümkün kılan bir "simgesel ölüm"dür.[6] Demek ki edim, aktörle (şimdiki zaman) ya da onun koşuluyla (geçmiş) ilişkili olarak otonomdur.

GELECEK OLAN DEMOKRASİ

Şimdi, son olarak, Nietzsche'nin mitsel kentine "Hiperboreanların diyarı"na geri dönelim. Tanrı Kent'in aksine bu kent kendini alt etmiş nihilistler tarafından yeryüzünde kurulmuştur. Basit bir şekilde ifade edersek, mevcut kentin virtüel bileşenidir. Zerdüşt, güneşle (doğa) konuşmak için dağın tepesine çıkar; bu ona esin veren virtüel bir olaydır. Ama aktüel hale getirmeyle de ilgilenen Zerdüşt daha sonra dağdan inip aktüel kente, Motley Cow'a gider. Kentle dağ arasında ise orman vardır. Bu paradoksal ayırt edilemezlik bölgesinde Zerdüşt hınç dolu bir ermişle karşılaşır. Ermiş ona bir hayvan kılığında görünür ve şöyle der: "Gitme insanlara, ormanda kal! Hayvanlara git daha iyi! Neden sen de benim gibi olmayasın; ayılar arasında bir ayı, kuşlar arasında bir kuş?" (Nietzsche, 1961, s. 419) "Orman" çıplak yaşamın alanıdır; insanın kendini alt edemeyen bir hayvan olarak kaldığı bir alandır. Kent, olayın alanıyken ormanda hiçbir şey olamaz. Zerdüşt inmeye devam eder. Oysa Motley Cow'da onu bekleyen şey nihilizmdir. Böylelikle Zerdüşt yeni değerler yaratmak için yıkmak gerektiğini ilan eder; yıkıcı, *pharmacon* benzeri hediyesi, ateştir. Ama şunu bilir:

> Bu yaratma ediminin koşulu, iki dünyada birden, hem dekadans dünyasında hem de Hiperboreanların dünyasında yaşamaktır. Dolayısıyla dekadans dünyasında olmak, Hiperboreanların dünyasında olmanın sadece önkoşulu değildir, aslında onunla aynıdır (Rosen, 1995, s. 10).

Fakat insanlar Zerdüşt'ün ateşinden korkup onu öldürmeye çalışır. Tutku ve korkunun egemenliği altındadırlar ve siyaset kültürleri

6. Žižek, *Kırılgan Mutlak*, Çev. Mehmet Öznur, Encore Yayıncılık, 2003, s. 140.

Zerdüşt'ün anti-nihilizmine uyum sağlayamaz. "Motley Cow" (Alaca İnek) adının da gösterdiği gibi, bu kentte demokrasi yozlaşmış, sürü zihniyetine dönüşmüş, nihilizm tarafından çarpıtılmıştır; bu yüzden insanlar edilginlik ve aleladeliğe boyun eğmiştir. Peki ama bu çarpıtma nasıl meydana gelir? İlk başta, kaydetmek gerekir ki, (anti)nihilizm bağlamında, demokrasinin statüsü sorunludur; çünkü demokrasi her zaman hem içeriden hem dışarıdan bozulmuştur. Demokratik form, kendi kendini bozan bir formdur. Diğer bir deyişle, demokrasi bir "kendine bağışık olma" meselesidir: Demokrasi, kendine saldırabilen bir sistemdir çünkü sadece bir vaat değil, bir tehdit de içerir; ya da daha ziyade, "vaadin *içinde* bir tehdit" söz konusudur (Derrida, 2005, s. 82).

Özgür rakiplerin yarışmacı bir *agon*'a katılabildiği antik Yunan demokrasisinde de aşkınlık fikriyle ortaya çıkmış bir çarpıtmadan bahsetmek mümkündü. Deleuze'ün ifade ettiği gibi, Yunan demokrasisinde "kanı" çok önemli bir anlam taşırdı; demokrasi yurttaşların dillendirdiği kanılar üzerine kurulmuştu ve yine aynı çizgide, eleştirel düşüncenin görevi de yurttaşlar arasında içkin bir ufukta dolaşımda olan kanıları "düzeltmek" ve "güvence altına almak"tı (1998, s. 136-137). Ancak Platon'la birlikte "yargı" doktrini, agonizm alanına aşkın bir İdea'yı dahil ederek, rakiplere dikey bir seçme ilkesi dayatmıştır. Talepler ve rakiplerin geçerliliği, bunların nitelikleri, artık bu İdea'ya bakılarak ölçülecektir. Platon'un Atina demokrasisinde eleştirdiği şey "herkesin her şeyi talep edebildiği gerçeği[dir]; rakipler arasında seçim yapma gibi iyileştirici ölçütler getirilmesinin nedeni budur" (a.g.y., s. 137).

Yine de, içkinlik fikri, aşkınlık fikrinin yanı sıra hayaletimsi bir ikiz gibi yaşamaya devam etmiştir. Nihayetinde içkin etkileşimler bütün sosyalliğin dayanağıdır. Bu yüzden, antik agonistik demokrasinin bazı özellikleri günümüz demokrasilerinde "ayakta kalır"; ama yeni biçimlerde: sermayenin içkinliği, rakipler arası serbest rekabet, kanının hükümranlığı (Deleuze, 1998, s. 137). Daha önce de bahsedildiği gibi, içkin bir sistem olmasına rağmen kapitalizm somut bağlamlarda kendini edimselleştirebilmek için Devlet'e ihtiyaç duyar. Kapitalizm, antik Yunan demokrasisini bir ulus devlet üzerinde "yeniden yurtlandırarak" liberal demokrasi biçiminde "yeniden canlandırmıştır"

(bkz. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 88). Bununla birlikte, antik Yunan'da olduğu gibi, günümüz liberal demokrasisi de nihilistik çarpıtmalara açıktır ve bunun iki ana sebebi vardır: kapitalist gelişme mantığı ve "kanının hükümranlığı".

"Kanı" ile ilgili olarak sorun, ona rehberlik eden idealin konsensüs olmasıdır (Deleuze, 1994, s. 152). Bu yüzden, "kanı", demokrasinin işleyişi açısından kurumsal bir önkoşul olmakla birlikte, örneğin egemen kanılar (sınıf, ırk, cinsiyet gibi) adaletin gerçekleşmesini engellediğinde, demokrasi potansiyelini de sınırlar (bkz. Patton, 2008, s. 187). Diğer bir deyişle, "kanı" öz itibariyle muhafazakârdır; bu yüzden Deleuze "kanı"yı "kavram"ın karşısına yerleştirir. Kavram, yaratıcı düşünce, sorgusuz sualsiz kabul edilmiş kanıları sorgulayabilir ve kurulu düşünce şekilleriyle bütünleşmeyi reddederek, yaygın değerlerden ayrılan göçebe bir hareket başlatabilir. Bunu takiben, eleştirel düşüncenin demokrasi karşısındaki görevi, günümüzde demokrasi sayılan şeyi "karşı-edimselleştirmek"tir (a.g.y., s. 190). "Ancak, modern felsefe, selameti açısından, antik felsefenin sitenin dostu olduğundan daha çok dostu değildir kapitalizmin" (Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 88). Bu görevin diğer bir adı da, liberal demokrasinin çoğunluk vurgusu karşısında "minöriter-oluş"tur:

> Herkesin oluşu olarak ve oluşun yaratım olması nedeniyle, evrensel bir minöriter bilinç figürü vardır. Bu, çoğunluğu yakalamakla elde edilmez. Bahsettiğimiz figür, majöriter standardın temsil eşiğini sürekli aşan bir çokluk olarak sürekli çeşitlenmedir. Bir evrensel minöriter bilinç figürü oluşturulurken, İktidar (*Pouvoir*) ve Tahakküm alanından başka bir alana ait oluş güçlerine (*puissances*) başvurulur. Sürekli çeşitlenme, majöriter Hiç Kimsenin Gerçeği'nin aksine, herkesin minöriter-oluş'unu oluşturur. Evrensel bilinç figürü olarak minöriter-oluş'a otonomi denir. Minör bir dili diyalekt olarak kullanarak, bölgeselleşerek ya da gettolaşarak devrimci olunmaz; bir minöritenin unsurlarının kullanılıp, bağlanıp, birleştirilmesiyle, spesifik, öngörülmemiş, otonom bir oluş icat edilir (a.g.y., s. 106).

İkinci çarpıtma çizgisiyle ilgili olarak sorun, kapitalizmde demokrasinin kapitalist aksiyomatiğe tabi kılınmasıdır. Bunun sonucunda yaratıcılık, hatta kavram bile, değişim değerine indirgenme tehdidiyle karşı karşıya kalır (bkz. a.g.y., s. 99). Kapitalist bir toplumda evrensel demokrasi imkânsızdır çünkü kapitalizm piyasa dışında evrensel tanı-

maz; ki piyasanın kinizmi de demokrasiyi içsel olarak "eşbiçimli" kılar (a.g.y., s. 106). Dolayısıyla, kapitalist bir toplumda "insan hakları" gibi kavramlar konusunda eleştirel olmak için her türlü neden mevcuttur. Yeni aşkınlık biçimleri olarak bu kavramlar bir yandan "ebedi-ezeli" değerlere gönderme yaparken bir yandan da örneğin mülkiyeti güvence altına alan ve o değerleri belirsiz bir süre için askıya alabilen mülkiyet hakkı gibi haklarla piyasada bir arada var olur (a.g.y., s. 107; Deleuze, 1995, s. 152; Patton, 2008, s. 184). En önemlisi de şudur: Bu tür haklar, "haklar verilmiş insanların içkin varoluş kipleri hakkında hiçbir şey söylemez" (Deleuze ve Guattari, 1995, s. 107). Dolayısıyla, demokrasi bu varoluş kipleri bağlamında, yani bir oluş meselesi olarak düşünülmelidir. Diğer bir deyişle, insan demokratik olamaz; ancak ve ancak demokratik*leşebilir*.

"Demokratikleşme", gerçekte varolan anayasal devletlerle karıştırılmaması ya da onlara indirgenmemesi gereken virtüel bir boyuta sahiptir (a.g.y., s. 112-113; Patton, 2008, s. 180). "Demokrasi" kendini tam edimselleştiremeyen bir olaydır; insanın edimselleştirmeye çalışabileceği gelecekteki soyut, ideal bir devlet değildir. Bu yüzden, "demokrasi" tam olarak nedir diye sorulduğunda Deleuze "muhtemelen ben hiç görmedim" diyerek yanıt verecektir, tıpkı *Anti-Oedipus*'taki favori cümlesinde, "Hayır, şimdiye kadar hiç şizofrenik görmedik" dediği gibi (1995, s. 12). Demokrasi mutlak, kendini postüla eden bir kavram olamaz; çünkü edimselleştirdiği anda zorunlu olarak kendini yersiz-yurtsuzlaştırır. "Bu yüzden, demokratikleşme, henüz gerçekleşmemiş demokrasi biçimleri olarak geleceğe işaret eder; ama aynı zamanda bize, ileride bir gün gelecek eksiksiz, hatasız bir form bulunmadığını da hatırlatır" (Patton, 2008, s. 180).

Bu özellikleriyle demokrasi, farklı kavrayış ya da çözümlerde edimselleştirilebilen paradoksal bir kavram, virtüel bir "sorun"dur. Bununla birlikte, geri dönen şey fark olduğuna göre, potansiyel her durumda farklı bir şekilde edimselleşir. Bu yüzden, demokratik bir kent, gerçek çeşitliliği gösteren çok sayıda kavrayış ve çözüm içeren bir çokluklar birliği olarak tahayyül edilebilir ancak. Hem *ortak* bir demokratik kent *kavram*ına sahip olmak hem de herkesin onun farklı *kavrayış*ları üzerinde anlaşmama konusunda anlaşması, ancak bu temelde mümkün olabilir. Böyle bir kenti ilginç kılan yüzeydir;

potansiyel bileşenleri ile edimsel bileşenleri arasındaki dolayımdır ve radikal nihilizmde de edilgin nihilizmde de ortadan kalkan tam olarak bu dolayımdır: Radikal nihilizmde edimsel, edilgin nihilizmde ise potansiyel yok edilir.

Bununla birlikte, daha önce de iddia edildiği gibi, bu ikisi arasındaki dolayım ille de dinsel bir dolayım olmak zorunda değildir; çünkü insanın değerlere sahip olmak için dine ihtiyacı yoktur. *Zerdüşt*'ün aşkın naturalizminin, Simmel'in ifadesiyle, "içkin aşkınlıklar" biçiminde değerler arayışında bunca çağdaş düşünüre esin kaynağı olmasının nedeni de budur. Örneğin, Derrida, demokrasiyi "mesihsiz mesihçilik" diye adlandırdığı bağlama kaydederek, demokrasinin kronolojik zamana ait olmayan hayaletimsi, virtüel bir uğrağı olduğunu iddia eder; demokrasi her zaman "gelecek olan"dır ve aktüel biçimlerinden ayırılmıştır.[7] Hayaletin dokunulmaz dokunulabilirliği, demokrasinin hayaleti bu yüzden hiç kaybolmaz; "bir hayalet hiç ölmez, hep gelir ve geri gelir" (a.g.y., s. 154). Söz konusu olan bir hayaletse soru her zaman, aynı anda hem olmak hem olmamak, hem edimsel görüngüsellik hem potansiyelliktir (bkz. a.g.y., s. 32, 39). Demokrasi "gelecek olan"dır ama bunun nedeni geleceğe ait bir vaade işaret etmesi değil, "yapısı içinde hep *aporetik* kalacak" olmasıdır (Derrida, 2005, s. 86). Ama aynı zamanda, bu *aporia*, demokrasinin doğasında varolan bu karar verilemezlik ve kesinsizlik, demokrasinin sonsuza dek gelmeyebilecek bir idealden, bir ütopyadan başka bir şey olmadığı anlamına hiç mi hiç gelmez:

> Bu olanak-sız, olumsuzlaştırıcı değildir. Erişilemez değildir; onu süresiz olarak erteleyemem: O kendini haber verir; benden önce gelir, *burada ve şimdi*, virtüel hale getirilemez bir şekilde, potansiyellik değil edimsellik içinde, üzerime çullanır ve beni ele geçirir. Ufukta beklemekle yetinmeyen, gelişini göremediğim, beni hiç rahat bırakmayan ve onu sonraya bırakmama asla izin vermeyen bir buyruk biçiminde yukarıdan üzerime iner. Böyle bir tazyik, öteki olarak öteki ne kadar idealleştirilebilirse ancak o kadar idealleştirilebilir. Bu yüzden, bu olanak-sız, (düzenleyici) bir *İdeal idea*'sı değildir. O, en yadsınamaz *gerçek*tir. Ve hissedilebilir. Öteki gibi. Ötekinin indirgenemez ve ondan başkasına mal edilemez farkı gibi (a.g.y., s. 84).

7. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.119, 154.

Her ne kadar "gelecek olan demokrasi" yapısal açıdan olanaksız bir vaat olarak kalsa da, demokrasiyi edimselleştirme "karar"ı ile ilgili etik, politik sorumluluk ertelenemez. Edimsel politikada adaletle ilgili bir konum almak bu yüzden kesinlikle gereklidir. Bu yüzden Derrida bu noktada çok somut bir demokrasi tartışmasına geri döner ve günümüz liberal demokrasilerini zora sokan en önemli adalet sorunlarının bir listesini sunar: Neoliberal serbestleşmenin getirdiği işsizlik ve yoksulluk; evsizlerin demokratik katılımdan dışlanması; uluslararası yasayı bile isteye ihlal eden askeri savaşlar ve uluslararası ekonomik savaşlar; "serbest pazar"ı kontrol etmedeki yeteneksizlik; dış borç; silah sanayisi; nükleer silahların "yayılma"sı; etnik topluluklar arası savaşlar ve bu yüzden insanların yerlerinden olması; mafya ve uyuşturucu kartelleri; uluslararası yasanın tek tek belli ulus devletlerce idare altına alınması ve manipülasyonu vs (bkz. 1994, s. 128-134).

Yine de Derrida bu somut bağlamlarda bile, demokrasi kavrayışının düzenlemeye yönelik bir fikre karşıt olması gerektiği çünkü böyle bir kavrayışın demokrasiyi olası olanlar alanı içine teleolojik bir amaç olarak, tam olarak edimselleştirilebilecek bir potansiyel olarak konumlandıracağı konusunda ısrarlıdır. Bu yüzden adaleti olay ile –"eklem bağının çözülmesi, *çığırından çıkmış* olma, ilişkinin kesintiye uğraması, bağın gevşemesi ya da çözülmesi, ötekinin sayısız sırrı" ile– hizalar (2005, s. 88). Demokratik karar politik bir edimdir; kurulu etik, politik kodeksten bir sapma ya da onunla bir ilişkisizliktir. Adalet bir olaydır. "Gelecek olan demokrasi" bu yüzden bir kurala uymaktan ya da bir normun uygulanmasından ibaret olamaz. Kurala uymaya indirgenen demokratik "karar" bir karar olmaktan çıkar ve bunun sonucunda sorumluluğun, adaletin yeri boşaltılmış olur. Burada ve şimdinin koşulsuz öneminin eşzamanlılığı *ve* vaadin yapısı üzerinde ısrar etmek bu yüzden gerekir (a.g.y., s. 85).

Şimdi, bu noktada, Nietzsche'nin liberal demokrasi eleştirisi üzerinden nihilizm sorununa geri dönelim. Nieztsche de demokrasinin paradoksal bir kavram olduğunu düşünür çünkü demokrasi her zaman, (siyasi olmaktan ziyade) üzerine ahlaki bir adalet talebi kılıfı geçirilmiş mükemmel bir *hınç* ortamına dönüşebilir. Nietzsche demokraside bu içsel çarpıtmanın meydana gelebilmesinin nedeninin, "birey" nosyonunu, sekülerleştirerek de olsa, Hıristiyanlığın elinden

almış olması olduğunu düşünür: Soyut, koşulsuz ve bölünmez bir kategori olarak ölümsüz ruh (Nietzche, 1972, s. 107). Hıristiyan ruh özel alanının toplumsaldan ve politikten, dünyadan bir kaçış rotası temin etmesi gibi, modern liberal demokrasi de beden politikalarını özel alanların toplamı olarak temsil ederek "bu kaçışı politik bir temele dönüştürür" (Warren, 1988, s. 215).

Bu yüzden liberal demokrasinin en belirgin özelliklerinden biri, bu tür özel alanların Devlet tarafından sömürgeleştirilmesinden duyulan korku, bir totaliterlik korkusudur. Bununla birlikte, paradoksal olarak, totaliterliği mümkün kılan, bireyselleştirme sürecinin ta kendisidir. Foucalt'nun ifadesiyle, Hıristiyan ruh, halkları disiplin altına alıp normalleştirmeyi, yani Nietzsche'nin son insanını anımsatan "uysal bedenler" yaratmayı amaçlayan "kurtuluş yönelimli" bilimsel rasyonalitenin bir nesnesi olarak yeniden ortaya çıkar modernitede (bkz. Foucault, 1977, s. 135-169; 1982, s. 214-215). Diğer bir deyişle, benliğin Devlet tarafından sömürgeleştirilmesini olası ve olanaklı yapan, nihilizmdir; son insanın hayatta kalmasıdır. İşte bu yüzden Nietzsche'ye göre de Foucault'ya göre de modern toplumda görev "ne olduğumuzu keşfetmek değil, reddetmek"tir (1982, s. 216). Devletin bize dayattığı türden bir bireyselliği reddetmektir. Yani, Nietzsche'nin de diyeceği gibi, "yok" olmaktır.

Nietzsche, Hıristiyanlığın kökenindeki üç unsuru birbirinden ayırt eder: ezilenler, sıradanlar ve hoşnutsuzlar. Bunlardan birincisi Hıristiyanlığın soyluluğa karşı, ikincisi istisna ve ayrıcalığa karşı, üçüncüsü ise mutluluk ve sağlık içgüdülerine karşı savaşmasını mümkün kılmıştır. Ne var ki Hıristiyanlık, "güruh"u zapt etmek isteyen güçlülerle birlikte savaşçı sınıfları da kendi yanında yer almaya ikna edince, ikinci unsur yavaş yavaş önplana çıkmıştır (Nietzsche, 1967, s. 126). Sıradanların öz-bilinci, sürü içgüdüsü sonunda öylesine gelişir ki, liberal demokrasilerde "siyasi iktidarda bile hak iddia eder" (a.g.y.). Bu anlamda, Nietzsche'ye göre, modern demokrasi, "Hıristiyanlığın doğallaştırılmış halidir" (a.g.y.). Ve bu içsel nedenden ötürü, nihilistik mirası nedeniyle, demokrasinin yozlaşması, "insanın sıradanlaştırılmasıyla; faydalı, çalışkan, çok yönlü kullanılabilir, yetenekli bir sürü hayvanına… en zarif şekilde köleliğe hazırlanmış bir tür" durumuna getirilmesiyle sonuçlanması

her zaman mümkündür (Nietzsche, 1972, s. 154; ayrıca bkz. 1967, s. 80, 256).

Nietzsche'nin köle ahlakı eleştirisi hâlâ geçerliliğini koruyor; tabii buradaki "köle"yi tahakküm altında olan ile karıştırmamak gerek. Çünkü edilgin, reaktif güçlerin etkisi altında olan "tahakkümcüler" de köle ahlakının taşıyıcısı olabilirler. Hatta, "totaliter rejimler bu anlamda kölelerin rejimidir; sadece insanlara boyun eğdirdikleri için değil, her şeyden öte, tertip ettikleri "efendi" tipi nedeniyle" (Deleuze, 1983, s. x). Yine bununla aynı çizgide ve diğer bir yaygın yanlış anlamanın aksine, Nietzsche güçsüzlerin daha iyi, daha adil bir dünya yaratabilmek için daha fazla iktidar elde etme mücadelesine girme olasılığının karşısında değildir: Güçsüzler iktidar için mücadele edebilirler ve hatta etmelidirler; ama bu bir iktidar mücadelesi olmalıdır, ahlaki bir mücadele değil (bkz. Hass, 1982, s. 150). *Hınç*'ı tanımlayan, tam olarak, siyasi meselelerin ahlaki meselelere tercüme edilmesidir. "Özgürlük" dışsal sınırları alt etmek değil, onlardan kurtulmak olarak tanımlandığı sürece, demokratik ideal edilginliği ve köle ahlakını meşrulaştırmaya gelir: Kentteki çürümeyle ortaya çıkan yozlaşmış bir demokrasi (a.g.y., s. 108, 161). Demokrasinin paradoksal olarak beraberinde getirdiği özgürlük, nihilizm için de bir alan açar:

> *Özgürlük anlayışım*. Bazen bir şeyin değeri onun vasıtasıyla elde edilen şeyde değil, onun için ödenen bedelde –bize maliyetinde– yatar. Bir örnek vereyim: Liberal kurumlar kuruldukları anda liberalliği derhal bırakır: Bu yüzden hiçbir şey özgürlüğe liberal kurumlardan daha zararlı değildir. Aslında *ne* yaptıkları bilinir: Güç istencini zayıflatırlar, bir ahlak ilkesi konumuna yükseltilmiş vadiyi de dağı da aynı düzeye getirir, küçültür, halinden memnun ve korkak yaparlar; onlarla zafere ulaşan, her seferinde sadece sürü hayvanıdır. Liberalizm: basit sözcüklerle, sürü hayvanına indirgenmek. [...] Uğruna savaşıldıkça bu kurumlar etkiler de üretir; aslında o zaman özgürlüğü güçlü bir şekilde teşvik ederler. Daha yakından bakıldığında, bu etkileri üreten savaştır; liberal kurumlar *için* verilen ve illiberal içgüdülerin devamına izin veren savaştır. Ve savaş bir özgürlük eğitimidir (Nietzsche, 1969, s. 92).

Burada dikkat edilmesi gereken şey Nietzsche'nin liberalizmin kendi içinde kötü bir şey olduğunu söylememesidir. Aslında, "uğruna savaşıldığı" sürece, "gelecek olan" olduğu sürece, liberal demokrasinin

pozitif özgürlük yönünde başarılar getirmesi olasıdır. Diğer bir deyişle, önemli olan, "demokratikleşme"dir ve "savaş" burada da yine vazgeçilmez bir role sahiptir. Ne var ki liberal kurumlar bir kez "kurulduğunda", tehlikeli tesviye abidelerine dönüşürler. Bu yüzden Nietzsche "doğruluk ve barış krallığının yeryüzünde kurulmasını" hiçbir şekilde arzu edilir bulmaz çünkü bu "en derin sıradanlığın krallığı olacaktır" (1960, s. 343). Geldim diyen bir demokrasi, artık kendini sorgulayamayan bir demokrasi, ancak nihilistik bir yönetim biçimi olabilir.

Bu açıdan bakıldığında, "gelecek olan demokasi" ile güç istenci arasında ilginç bir yapısal benzerlik bulunur. Burada hayati önem taşıyan şey şudur: Güç istenci kör bir arzu değildir. Hep kesin bir içeriğe, bir dirence ihtiyaç duyar. Yani güç istenci, aktör güçten başka bir şey arzuladığı ölçüde tatmin edilebilir ancak (Reginster, 2006, s. 132). Güç istenci gücü arzulamak değil, arzuyu arzulamaktır. Ve bu özelliğiyle paradoksal bir yapıya sahiptir çünkü tatmin edilmesi yıkımı anlamına gelir. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre iktidar bir koşul ya da durum değil, daha ziyade bir etkinliktir, direnci alt etme sürecidir. Yine aynı şekilde, demokrasi ancak potansiyel-edimsel ilişkisi içinde kesin bir içerik edinebilir. Dolayısıyla, "gelecek olan demokrasi", kendini yıkmadan edimselleşemez.

> …bir "çekişmeci" [agonistik] demokrasi, çatışma ve bölünmenin politikasının doğasında olduğu ve "halk"ın birliğinin tam gerçekleşmesi olarak uzlaşmanın kesin olarak sağlanabileceği bir yerin olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Çoğulcu demokrasinin mükemmel şekilde ansallaştırıldığını tasavvur etmek, onu, kendi kendini çürüten bir ideale dönüştürmektir; zira çoğulcu bir demokrasinin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun kusursuz uygulanışının olanaksızlık koşuludur. Çoğulcu demokrasinin paradoksal doğasının teslim edilmesinin önemi de buradan gelir.[8]

"Gelecek olan" demokrasinin en büyük paradoksu, yok olmayı, hep kendini alt etmeyi isteyen bir demokrasi olmasıdır, denebilir. Diğer yandan, edimselden hoşnut olan, mevcut "seçenekler" ile yetinen bir demokrasi zorunlu olarak nihilizme, yozlaşmaya yol açar. Bu yüzden Nietzsche parlamentarizmi edilgin nihilizmin politik dışavurumu olarak değerlendirip eleştirir:

8. Mouffe, *Demokratik Paradoks*, Çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2002, s. 27.

> Parlamentarizm, yani halka beş ana politik görüş arasından tercih yapma izni verilmesi, bağımsız ve bireysel *görünme* heveslisi ve görüşleri için savaşmaya istekli pek çok sınıfa kurnazca kabul ettirir kendini. Ama sürüye tek bir görüşün dayatılmasıyla beş görüşe izin verilmesi arasında hiçbir fark yoktur nihayetinde. Beş genel düşünceden ayrılan her zaman bütün sürüyü karşısında bulur (Nietzsche, 1960, s. 190-191).

"Bütün sürüyü karşısında bulur." Yani, paradoksal olarak, edilgin nihilizm, kendi konumu üzerindeki ısrarıyla karşıtına, dogmatizme yol açabilir. Nihayetinde hakikatten ve değerlerden kurtulduğumuzda zorunlu olarak çoğulculukla değil, daha ziyade egemen siyasi ve etik değerlerin mutlaklaştırılmasıyla baş başa kalırız (bkz. Carr, 1992, s. 134). Bu yüzden anti-nihilizm aynı anda hem edilgin nihilizm (değerlerin göreliliği) hem de fundamentalizmle (değerlerin mutlaklığı), yani iki cephede birden savaşmak zorundadır. Değerler mutlak değildir ancak bu değerlerin olmadığı anlamına gelmez. "Gelecek olan demokrasi" ne bir değer mutlakçılığı (örneğin fundametalizm) ile ne de değer rölativizmi kılığına girmiş bir edilgin nihilizm (örneğin postpolitika) ile birlikte yaşayabilir. Ve "gelecek olan demokrasi" ancak bozulmadan kaçınabildiği oranda bir demokrasi olabilir. Bununla birlikte, "gelecek olan demokrasi" bu bozulmanın doğasını ahlaki açıdan ele almaz; çünkü bozulmada çürüme olasılığı kadar, bir dönüşüm, bir metamorfoz olasılığı da görür. Nihayetinde, bozulmanın, nihilizmin gelişimi anti-nihilizmi de güçlendirecektir. "Yeter: Politikanın farklı bir anlama sahip olacağı zaman geliyor" (Nietzsche, 1967, s. 504).

Sonsöz

Eşek Merasimi

John Lennon *Revolution*'ı [Devrim] yakın tarihin kültürel açıdan en zengin dönemlerinden biri olan 1968'de ilk söylediğinde şarkının mesajı kendini devrimci sayan pek çok insanı hayal kırıklığına uğrattı. Lennon, "nefret dolu zihinler"den yakınıyor, eğer konu kurumların "yıkılması" ise bunun yanında yer almayacağını söylüyor, "Daha iyisi siz aklınızı özgürleştirin" diyordu. '68 hareketinin yine kilit figürlerinden biri olan John Hoyland, John Lennon'a açık bir mektup göndererek bu mesaja bir yanıt verdi ve mektup *Black Dwarf*'ın 27 Ekim tarihli sayısında yayımlandı. Mektup, kararlı bir şekilde, "baskıcı, korkunç, otoriter sistem acımasızca yıkılmalıdır" diyordu. Ve bunun bir "ruhsal beslenme bozukluğu" meselesi olmadığını söyleyerek devam ediyordu. Lennon, içinde yaşadığı topluma bakıp kendine sormalıydı: Neden? "Şimdi anlıyor musun *Devrim*'in sorununu? *Mrs Dale's Diary* ne kadar devrimciyse bu plak da o kadar devrimci." Lennon bu mek-

tuba onun kadar sert bir açık mektupla cevap verdi. "Sevgili John" diye başlıyordu mektup:

> Mektubunun tepeden bakan bir havası yoktu, tepeden bakıyordu. Sen kim olduğunu zannediyorsun? Ne bildiğini sanıyorsun? […] Ben neye karşı olduğumu biliyorum: dar kafalar... zengin/fakir. *Devrim*'in devrimci olduğunu söylediğimi hatırlamıyorum... hem başlatma şimdi Mrs Dale'den… Demişsin ki: "Dünyayı değiştirmek için önce sorunun ne olduğunu anlamalıyız. Ve sonra, 'Yıkalım. Acımadan'." Belli ki senin canın bir şeyleri yıkmak istiyor. Ben söyleyeyim sana dünyanın sorununu: insanlar. Onları yok etmek ister misin? […] Sevgiler, John. Not: Sen yok et; ben yine yaparım (aktaran Hoyland, 2008).

"Sevgili John" mektupları '68 hareketi içindeki iki kampın ayrıştırıcı sentezini temsil ediyor: "Yıkım"ı vurgulayan bir sol kanat radikalizmi ile "sevgi"yi tercih eden bir hippi tinselliği. "Nefret dolu zihinler" karşısında "tek gereken sevgi"; sevgisiz nefret karşısında nefretsiz sevgi. Devamı ise, az ya da çok, radikalizme gösterilen düşmanca tepkilerin gayet iyi bilinen tarihi. Mayıs '68'in radikal nihilist yönleri, "devrim"in olanaksızlığını ima eden, konuyu ahlak meselesi gibi ele alan sert bir eleştiriyi o gün bugündür obsesif kompulsif bir ritüel gibi tekrar tekrar kışkırtıyor. Ne var ki Mayıs '68 eleştirisi "alternatif" yaşam tarzlarını, hatta sapkınlığı bile alıcısı bulunduğu sürece kolaylıkla satışa sunabilen bir tüketici kapitalizmince asimile edilmiş, evcilleştirilmiş ve yatıştırılmış durumda. Dolayısıyla olaya duyulan politik nefret, olayın tüketicilik içinde sindirilmesiyle bir anlamda el ele gidiyor. Yenilenmiş bir otorite arayışıyla Mayıs '68'in hedonistik, karnavalesk bir sahte-olaya indirgenmesi birbiriyle birleşmiş durumda.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün* sonunda Zerdüşt'ün konuklarından bazılarıyla karşılaşırız. Önceden öğrenmiş oldukları nihilist umutsuzluğu Zerdüşt sayesinde "unuttuğunu" düşünen konuklar karnaval havasındadır. Ama Nietzsche nihilizmi alt etmenin çapraşık bir mesele olduğunu açıkça ifade eder; Tanrı'yı öldürmek, ondan kurtulmaya yetmez. Değerlerin bulunmadığı hedonist, materyalist bir dünya, bu dünyaya ait yeni yanılsamalara, hatta yeni tanrılara ve putlara açıktır. Nitekim

* Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Murat Batmankaya, Say Yayıncılık, 2006.

karnaval devam ederken sesler aniden kesilir ve kalabalık, tam da nihilizmi alt ettiklerini düşündükleri bu noktada dinsel bir tarza geri döner. Zerdüşt çok şaşırmıştır: "Hepsi *sofu* kesilmiş yine, *dua* ediyorlar, *çıldırmışlar*!" (Nietzsche, 1961, s. 321) Fakat bu kez tapındıkları şey bu dünyadan bir Tanrı, bir eşektir. Eşeğin onların yükünü taşıdığını, sabırlı olduğunu ve hiç Hayır demediğini, dünyaya hep (A-İ, A-İ diye bağırarak) Evet dediğini söyleyerek açıklarlar durumu. "Tanrı'ya bu şekilde tapmak, hiçbir şekilde tapmamaktan iyidir" (a.g.y., s. 322). Materyalizmin hüküm sürdüğü modern çağda eşek belki de en iyi, kalabalığın hayal edebildiği tek "tin" formu olan şöhret figüründe cisimleşir (ayrıca bkz. Rosen, 1995, s. 241). Ve bu bağlamda, Tanrı'yı öldürenin, "dünyayı kendisine benzeterek, yani olabildiğince budalaca yaratmış" olan eşeğe övgüler düzen edilgin nihilist, yani "en çirkin insan" olması önemli bir noktadır (Nietzsche, 1961, s. 322). Hatta, yine aynı çizgide, '68'deki değişim, dönüşüm arzusunun eşeğin anırmaları arasında kaybolduğunu söyleyesi geliyor insanın. Fakat:

> Oluş tarih değildir; tarih yalnızca "olmak" için, yani yeni bir şey yaratmak için başka yöne saparak ayrıldığımız koşullar bütününü gösterir, bu koşullar her ne kadar yeni de olsa. Nietzsche'nin Zamansız adını verdiği şeydir. 68 Mayıs'ı, saf haldeki bir oluşun tezahürü, baskını olmuştur. Bugün devrimin kötülüklerini ihbar etmek moda oldu. […] Devrimlerin kötü bir geleceği olduğu söyleniyor. Ama iki şey durmadan karıştırılıyor: Devrimlerin tarih içindeki geleceği ve insanların devrimci oluşu. Bu iki durumda söz konusu olan aynı insanlar bile değildir. İnsanların tek şansı devrimci oluştadır, bir tek o… hoş görülemeze karşılık verebilir (Deleuze, *Müzakereler*, s. 190-191).

Absürdlüğün kutlanması, yani eşek merasimi cephesinden bakarsak, Mayıs '68 gerçeğin gerçekliğin içine zorla girmesinin, "saf gerçekliğin ortaya çıkışının" bir işareti gibi görünebilir (a.g.y., s. 144-145). Bu anlamda Mayıs '68 bir olaydır. En azından, *Anti-Oedipus* ve *Difference and Repetition* gibi, Spinozacı ve Nietzscheci geleneği takip ederek nihilizm eleştirisine önemli katkılarda bulunmuş kitaplarda varılan sonuç budur.

Elinizdeki kitapta ben de bu geleneği üç argüman hattı boyunca takip ettim. Bunlardan birincisi, ahlaki ideallerin yaşamı baskılayan,

olumsuzlayan yanılsamalar olduğudur. Fakat yanılsama, nihilizm maskesi ardında hep bir güç istenci saklıdır. İkincisi, bu güç istencinin nihayetinde radikal nihilizmin karakteristik bir özelliği olan (öz)yıkıma yönelebileceğidir. Ve üçüncüsü, bunun ideallerin bulunmadığı bir yaşamın nihilizm sorununun çözümü olduğu anlamına gelmediğidir. Bütün bunların anlamı, çevremizdeki topluma baktığımızda açıktır. Örneğin, teröre karşı savaşta ahlaki idealler saldırganca bir savaşın "adil bir savaş" olarak haklı gösterilmesinde kullanılmakta ve Amerikan imparatorluğunun "bu dünyaya ait" stratejilerinin hizmetine sunulmaktadır. İşgalin beşinci yılında Bush, "Irak'taki savaş soyludur, zorunludur ve adildir" diyerek hâlâ savaşı savunmaya çalışmıştır (aktaran MacAskill, 2008). Fakat bütün bunlara rağmen Amerikan imparatorluğu yine de öcünü alamadı. "Küresel güç için en kötü şey saldırıya uğramak ya da yok edilmek değil, küçük düşürülmektir. Ve 11 Eylül'de [Amerika] küçük düşürülmüştür çünkü teröristler onun başına karşılık veremeyeceği bir çorap örmüştür" (Baudrillard, 2003, s. 101). İnsan merak ediyor: İmparatorluğun politikayı "ahlaki ödev"e indirgeyen fundamentalist, radikal nihilist bir pakt içinde Bin Laden'in aynası olmaktansa, kendi gölgesinin gölgesi haline gelmektense, kendi nihilizmiyle, kendi *hınç*ıyla savaşması daha "soyluca" olmaz mı? Nihayetinde öç almak düşmanın standartlarını kabul etmek değil midir; insanın kendini alçaltmasıyla sonuçlanmaz mı?

"Soyluluk"u içinde barındırabilen bir ahlak, kendi nihilizmini, kendi intikam isteğini alt etmeyi gerektirir. Bir soyluluk etiğinin "değer"i tek bir tanıma indirgemeden ve böylelikle onu despotizmin hizmetine sokmadan ortaya çıkması sadece mevcut değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle olabilir (bkz. Nietzsche, 1969, s. 82). Bir soyluluk etiği sadece "misafirperverlik" temelinde, değerlerin çoğulculuğunun olumlanması temelinde ortaya çıkabilir. Fakat, Derrida'nın (1999, s. 35; 2000, s. 3) işaret ettiği gibi, bu tür bir misafirperverlik her zaman düşmanlık riskini de barındırır ve bu riske girmeden olumlayıcı misafirperverlik söz konusu olamaz. Gafil avlanma, beklenmedik bir sürprizle karşılaşma, hatta tecavüze uğrayıp soyulma riski göze alınmalıdır (Derrida, 2002, s. 360-361). Bu anlamda misafirperverlik imkânsızı yapma, nihilizmin ve neden olduğu *aporetik* paralizin ötesine geçme isteğidir.

Gelgelelim, gerçekleştirilemeyen değerlerin ardından koşmak ne kadar boşsa, değerlerin bulunmadığı bir dünyanın, tüm inancı bilgiye indirgeyen "bilimsel" bir aksiyomatiğin nihilizm sorununa bir çözüm olmasını ummak da o kadar boştur. Başbakanlık koltuğundan inmeden önceki "veda turları"ndan birinde Tony Blair'in gençlere verdiği öğütleri ele alalım: "Dünyayı değiştirmek isteyen idealist bir genç, bilim insanı olmalı" (aktaran Rawnsley, 2006). Ülkesini Irak Savaşı'nın içine çeken ve bunu sahip olduğu Hıristiyan "değerler"ine referansla gerekçelendiren bir başbakanın seslendirdiği bu mesaj, taşıdığı tuhaf anlam bir yana –politikayla vakit kaybetmeyin!– post-politikanın nüvesini de açığa vuruyor: *ersatz* politika olarak bilim. Hiç şüphe yok ki bilim her zaman dinle rekabet halinde olmuştur. Fakat bu rekabet, bilginin inancın yerini aldığı bir noktaya ulaşmıştır. Günümüzde önemli siyasi meselelerle ilgili olarak sadece bilim "hakikat"in kesinliğini sunarak otorite hakkı talep edebilmekte ve diğer düşünce biçimleri bu hakikate göre yargılanıp reddedilebilmektedir: "Geçmişte Kilise'nin yaptığı gibi, bağımsız düşünürleri yok etme ya da marjinalleştirme gücüne sahiptir" (Gray, 2003, s. 19; aktaran Žižek, 2008a, s. 69).

> Bu boyutta, Lacan bilimin en saf haldeki "üniversite söylemi" olduğunu söyler: Bu bilgi iktidardır, yani "hakikat"i Başat gösterendir. Bilim ve din yer değiştirmiştir: Bir zamanlar dinin garanti ettiği güvenliği günümüzde bilim sağlamaktadır. Tuhaf bir ters çevirmeyle din insanın günümüz toplumuyla ilgili eleştirel şüpheler yayabileceği konumlardan biri olmuştur. Direniş alanlarından biri haline gelmiştir (Žižek, 2008a, s. 69-70).

Aslında günümüzde nihilizm döngüsünü tamamlamışız ve "gerçek dünya" yanılsaması ortadan kalkmış gibi görünüyor. Eğer nihilizmin tarihi "bir yanılgı tarihi" ise, bir "gerçek dünya" yanılsaması ise, günümüz bilime-dayalı toplumunda bu yanılgı sona ermiştir:

> Yok ettik gerçek dünyayı: Hangi dünya kaldı geriye? Görünen dünya, belki? …Ama, hayır! *Gerçek dünyayla birlikte görünen dünyayı da yok ettik*! Öğle vakti; en kısa gölgenin zamanı; en uzun yanılgının sonu; insanlığın en üst noktası (Nietzsche, 1969, s. 41).

Diğer bir deyişle, bu dünya ile "gerçek dünya" arasındaki metafizik çakışmayı alt etmek yeterli değildir. "En kısa gölge" anı, değerlerin bulunmadığı, anlamın olmadığı bir dünya, virtüel boyuttan yoksun bir yaşamdır. İşte bu yüzden Nietzsche'ye göre yanılsamalar (kurgular) yaşam için gereklidir. Fakat, nihilizmin yanılsamaya dayalı karakterini vurgulamışken, bu paradoksal bir iddia olmuyor mu? Bu bağlamda not edilmesi büyük önem taşıyan bir şey var: Nihilizm, yanılsamaları hakikatmiş gibi davranır. Ve buna bağlı olarak da, hakikatlerin yaşam için zorunlu olduğu konusunda ısrar eder. Oysa Nietzsche'nin yeniden değerlendirmesi, gerekli olanın hakikatler değil, yanılsamalar olduğunu gösterir (Hass, 1982, s. 90). Belirtmek gerekir ki, yanılsama ya da kurgu yaratılmış bir şeydir. Yanılsamalarımız, değerlerimizdir; yani hayatı yaşama/yorumlama şekillerimizdir, yaşamın kendini bizim üzerimizden yorumlama ya da dışa vurma şekilleridir. Bütün yaşam yoruma dayalı olduğuna göre, yani perspektif yanılsamaları da beraberinde getirdiğine göre, o halde yapılması gereken gerçeklikle yanılsamayı karşı karşıya koymak değil –aslında böyle bir karşıtlığın kendisi bir nihilizm işaretidir– yanılsamaları birbirinden ayırt etmek, örneğin yaşamı olumlayıp olumlamadığına bakmaktır.

> Bağışlayın beni, bu çizdiğim karanlık karikatür ve şakacı sözlerim için: Ben kendim uzun yıllar, önce farklı düşünmeyi öğrendim, aldatma ve aldanma konularında farklı yargılarda bulunmayı; en azından bir çift böğür darbesini, felsefecilerin aldatılmaya karşı onunla direndikleri, kör hiddet için saklı tutuyorum. Niçin olmasın? Hakikatin, görünüşten daha değerli olduğu bir ahlak önyargısından başka bir şey değil; hatta dünyada varolan en kötü kanıtlanmış varsayım. En azından şu kadarı kabul edilsin: Açısal değerlendirmeler ve görünebilirlik olmasaydı, hiç hayat olmayacaktı ve eğer, bazı felsefecilerin erdemli coşkuları ve beceriksizlikleriyle, "görünen dünya" tümüyle ortadan kaldırılmak istenseydi, şimdi diyelim ki bunu yapabildiniz – en azından sizin "hakikatinize" hiçbir şey kalmayacaktı.[1]

Der Student von Prag [Praglı Öğrenci, yön. Stellan Rye] adlı 1913 yapımı filmde fakir bir öğrenci şeytanla karşılaşır. Şeytan ona ayna gö-

1. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2007, s. 51.

rüntüsü karşılığında bir ömür yetecek kadar altın teklif eder. Anlaşma yapılır. Şeytan görüntüyü aynadan alır, dürüp cebine koyar ve oradan ayrılır. Zengin olan öğrenci mutludur; ne artık kendini göremeyecek olmasını ne de gölgesiz kalmayı dert eder. Fakat bir gün gelir kendisiyle karşılaşır. Onunla aynı arkadaş çevresine takılan ikizi onu izlemeye ve huzursuz etmeye başlar. Bu ikiz elbette öğrencinin şeytan tarafından dolaşıma sokulmuş görüntüsüdür. Satıldığı için öfkeli olan yabancılaşmış ikiz intikam peşindedir. Sonunda öğrenciyi gittiği her yerde gölgesi gibi izlemeye, sosyal yaşamına zarar vermeye, hatta onun kılığında suç işlemeye başlar. Bir gece ayna görüntüsü öğrenciyi odasına kadar takip eder. Şiddetli bir yüzleşme sırasında ikiz tam da üzerinden alındığı aynanın önünden geçerken öğrenci duvardan aynayı çeker. Ayna kırılır ve ikiz, yine eskisi gibi hayale dönüşerek gözden kaybolur. Fakat aynı anda öğrenci yere yığılır: ölmüştür. Kendi görüntüsünü öldürerek, kendini öldürmüştür; görüntü algılanamayan bir şekilde hayata kavuşmuş ve gerçek olan da onun yerine geçmiştir (bkz. Baudrillard, 1998a, s. 187-188).

Praglı Öğrenci'de iş başında olan yabancılaşma, yanılsamayla gerçek arasındaki paradoksal ilişkiye ayna tutar. Yanılsama, yani gölge kaybolduğunda gerçek de kaybolur. O halde "yanılsama" sadece bir gerçeksizlik ya da gerçeklik-olmayan değildir; daha ziyade, Latince'deki *illudere* sözcüğünde olduğu gibi, aktüel "gerçeklik" üzerinde bir oyun, ona bir meydan okumadır (Baudrillard, 1993b, s. 140). Yanılsama yaratımdır, bir şeyi oyuna dahil etmektir, "şeylere dair görünüşler" icat etmektir (a.g.y., s. 59).

> Sembolik kültür hep gerçeğin dejenerasyonu olarak yaşanmıştır; radikal bir güvensizlik gibidir: Esas olanın gerçek içinde değil, başka bir yerde meydana geldiği fikri. İşte o olasılıktır kaybolmakta olan, yavaş yavaş, dünyanın işleyişinden bir baskı görmeksizin: dünyanın gerçek olduğu ve artık tek gerekenin gerçek içinde işlemek olduğu fikri. Artık ütopik bir dünya bile yok. Ütopya yok. Hatta bir ütopya "sahnesi" dahi yok. Ve dahi, ütopya gerçeğin içine girdi; biz de onun içindeyiz… (a.g.y., s. 62)

Ütopyaların bulunmadığı bir dünya ya tam olarak "gerçekleştirilmiş", yanılsamanın bulunmadığı, bilimsel bir dünyadır ya da ona "meydan okuyacak" veya onu "olumsuzlayabilecek" ve böylelikle

"gerçek" kılacak virtüel bir boyuttan yoksun, hiper-gerçek bir dünyadır (a.g.y., s. 184). Tam olarak bu anlamda, yani virtüel boyutu olmadığı için simulakr "gerçeğin çölü"dür (Baudrillard, 1994, s. 1). Peki o halde "yanılsama"yı radikal nihilizme kapılmadan kurtarmanın yolu nedir? Bu bakımdan, diyebiliriz ki, inancın bilgiye indirgenmesi yönündeki tüm edilgin nihilist girişimlerde, anti-nihilizmde ihtilaf konusu olan şey, bilginin kendisinin değersizleştirilmesi değildir. "Hakikat" bilgiye indirgenmemelidir ama bu "bilgi"nin gereksiz bir kategori olduğu anlamına gelmez; bu yaklaşım çareyi dinsel yanılsamada aramaya yönelmekle sonuçlanabilir. Bunun anlamı daha ziyade bilgiyle hakikatin birbiriyle çelişmediğidir. Nasıl ki virtüel aktüelin yok edilmesiyle elde edilemiyorsa, hakikatin bilgiden bütünüyle ayrılması da "hakikat" kaybına neden olur. Aslında, "hakikat, bilgiden çıkartılır" (Badiou'den aktaran Hallward, 2003, s. 163).

Sahici bir gerçek, bir "hakikat" arayan ve bunu, onu benzerlerinden yalıtmaya çalışarak yapan aktüelin nihilistik bir yıkımından bütünüyle farklı, başka bir gerçek tutkusu ile karşılaşıyoruz burada. Bu gerçek tutkusu, karşı-edimselleştirme ya da "çıkarma"dır. "Çıkarma", "gerçeklik"ten, minimal farkı maksimal yıkımın karşısına koyan bir yaratma edimi, minimal, oluşturucu bir fark damıtmaya çalışmaktır (Badiou, 2007, s. 56). Eğer her şeyin hem aktüel hem de virtüel bir boyutu varsa, hem belirli bir noktalar kümesi hem de soyut çizgileri varsa, o halde çıkarma, aktüel bir durumda barındırılan virtüel potansiyelleri, kaçış çizgilerini bulma yöntemidir. Deleuze'e başvuracak olursak, böyle bir yöntem "aşkın"dır, yani aktüelin sınırlarının ötesine sezgi yoluyla geçmeyi amaçlar. Ama aynı zamanda, virtüel kendini ancak aktüel vasıtasıyla dışa vurabildiği için, "ampirist" olarak kalır. Dolayısıyla, "aşkın ampirizm", aktüelle virtüeli birbirine bağlayabilen "en yüksek düzeyde" bilgiye ulaşmayı amaçlayan epistemolojik bir ütopyadır.

Aslında başlangıçtaki dinsel nihilizm bilgi hiyerarşisi içinde en düşük puanı alır; çünkü bu nihilizm ya da Spinoza'nın deyişiyle "batıl inanç", akıldan değil duygulardan kaynaklanır. Tek tek fenomenlerin şans eseri algılanmasıyla elde edilen yetersiz, tutarsız ve bulanık fikirlerden oluşur (Spinoza, 1993, s. 54-61). Bunu ancak edilgin bir sevinç ve bir güçsüzlük hissi ya da keder izler; bu, birinin tutkularına

tabi kılınmanın doğrudan bir sonucudur. Hiçbir batıl inanç sevinç getirmediğine göre, kederle batıl inanç arasında, kederle tiranlık arasında içsel bir ilişki vardır (Deleuze, 1990, s. 270). Bu yüzden, dinsel nihilizm karşısında pratik düşüncenin görevi, yaşamı olumsuzlayan yanılsamaların ya da tek kelimeyle ifade edersek, kederin kötülüğünü ilan etmektir (a.g.y.). Bu sadece ikinci bilgi türünün, ki bu da akla tekabül eder, üzerine alabileceği bir görevdir. Yani, tekil olan, sadece bir "ortak nosyonlar" bilgisi vasıtasıyla, diğer tekillikler ve yapılarla ilişkili olarak konumlandırılır. Ve şeyler artık olumsal olarak değil, zorunlu olarak görülür (Spinoza, 1993, s. 71). Sonuç olarak, ikinci bilgi türü temelinde duyulan sevinç, eylemde bulunma ve anlama gücümüze tekabül eden etkin bir sevinçtir. Ve nihayetinde üçüncü ve en yüksek bilgi formu olan sezgisel bilgiye ve ebedi-ezeli bilgisine, virtüelin bilgisine ulaşılır. Artık şeyler aktüel olarak değil, "Tanrı'nın içinde ve tanrısal tabiatın zorunluluğunun neticesi" olarak kavranır (a.g.y., s. 211). Yani, bilgi artık aktüelin ötesine, şeylerin zaman ve mekân içindeki ilişkiselliklerinin ötesine geçmeyi amaçlar. Şeylerin özünü, zaman ve uzamın dışındaki tekil olaylar olarak, nedenini, yani Tanrı'yı dışa vuran tekillikler olarak algılar. Şeylerin nitelikleri artık sadece ortak özellikler olarak değil, "tanrısal tözün tekil özünü oluşturan ve kipleri bütün tekil özleri içeren şey olarak" algılanır (Deleuze, 1990, s. 300). Artık tekillik Tanrı'nın (ya da Doğa'nın) özünü açığa vurur; virtüel fikrine, Tanrı fikrine tekillik vasıtasıyla ulaşırız. Spinoza'ya göre bundan doğan etkin sevinç, düşünsel Tanrı sevgisidir; yani bilgiden kaynaklanan bir sevinç ve "beraberinde onun nedeni olarak Tanrı fikridir" (a.g.y., s. 212).

Deleuze, Spinoza'nın düşünsel Tanrı sevgisi ile Dionysosçu bilgelik, yani, alt etmeyle, oluşla ilişkili sevinç, "gelecek olandan, gelecekte yatandan alınan ve mevcut olana, ne kadar iyi de olsa üstün gelen sevinç" arasında bir paralellik olduğunu söylemeden devam eder (Nietzsche, 1967, s. 224). Bu yorum, elbette, "gelecek" sözcüğü kronolojik zamana değil, "ebediyet"e, virtüele bir gönderme olarak alınarak yapılmıştır. "Tüm hazlar ister zira... ebediyeti" (Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 340). Fakat unutmamak gerekir ki, bu üçüncü tür bilgi, ikinci türün ötesine geçse de, ikinci olmadan olası değildir. Virtüel bilgisi, ikinci bilgi türünden "çıkarılır". Bu anlamda, anti-nihilizm,

epistemolojik bir kopuşla, ikinci bilgi türünden üçüncüye bir sıçramayla ilgilidir ve bu bağlamda olay, devrim, özgürlükçü bir içkinlik ütopyasıdır ve burada-ve-şimdi ile bağlantıyı sağlar. "Gerçekten de, felsefenin, dönemiyle... *bağlantısını kuran ütopyadır*. [...] Felsefe ütopya aracılığıyla siyasal hale gelir ve döneminin eleştirisini en üst noktaya kadar sürdürür" (Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 89).

Anti-nihilist "ütopya", toplumsal değişim olasılığına duyulan bir inançtır. Ve bu inancın iyimserlikle ya da kötümserlikle hiçbir ilgisi yoktur. Zygmunt Bauman'dan bir anekdota başvuracak olursak, iyimser, verili dünyanın olası en iyi dünya olduğuna inanan kişidir; kötümser ise, iyimserin haklı çıkmasından korkan kişidir. O halde anti-nihilizm ne iyimser ne de kötümser bir fikirdir. "Tek boyutlu toplum"un başka bir boyutunun daha olduğuna duyulan güvendir. Fakat güven bir iyimserliğe, yani bir Tanrı'nın "dünyaların en iyisini yaratmış olması *gerekir*" savunmasına ya da bir kötümserliğe, yani "kötülüğün hüküm sürdüğü" konusunda bir ısrara dayandırılamayacağına göre, tek seçeneği, teolojiden ve "evanjelik ateizm" ile arasındaki ayrıştırıcı sentezden başka tarafa bakmaktır. Ancak o zaman "tüm dünyaların en iyisi ya da en kötüsü olmak bir yana, dünyanın ne iyi ne de kötü olduğu ve bu 'iyi' ve 'kötü' kavramlarının sadece insana uygulandığında anlam taşıdığı açık" hale gelir (Nietzsche, 1986, s. 27). Ve ancak o zaman, "eşek merasimi"nden yayılan kahkahalara, Nitzscheci, şeytani bir kahkahayla karşılık verilebilir.

Gülüşün ve Unutuşun Kitabı'nda Kundera iki gülüş çeşidi arasındaki karşıtlığı şöyle dramatize eder: Kalabalık bir şölende Şeytan'ın gülüşünü ilk kez duyan Melek şaşkına dönmüştür. Şeytan'ın gülüşünün Tanrı'yı hedef aldığını biliyordur. Yine de, kendini zayıf ve savunmasız hisseden, "kendi kendine bir şey icat edeme[yen]" Melek, düşmanına karşı yine düşmanının taktiklerini kullanmaya çalışmaktan başka bir şey yapamaz. Ağzını açıp "kesik kesik, aralıklı... sesler çıkarmaya başla[r]... ve çıkardığı seslere, Şeytan'ınkinden farklı bir anlam veri[r]".[2] Şeytanın gülüşü yanılsamalar nihilizmine işaret ederken, meleğin gülüşü yanılsamaların akılcılığından, güzelliğinden ve iyiliğinden ötürü hoşnutluk duymak gerektiğini söylemek ister:

2. Kundera, *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*, Çev. Erhan Bener, Can Yayınları, 2008, s. 85-86.

> Böylece Şeytan'la Melek, karşı karşıya gelip birbirlerine açık ağızlarını göstererek ve aşağı yukarı aynı sesleri çıkararak ama her biri çıkardığı uğultuyla birbirinin tam tersi şeyler anlatmaya çalışarak gülüyorlardı. Şeytan, Melek'in gülüşüne bakarken daha çok, daha güzel ve çok daha açık bir biçimde gülüyordu çünkü gülen Melek'in görünümü gerçekten çok gülünçtü. Gülünç bir gülüş, bozgundan başka bir şey değildir. Yine de melekler bir şeyler elde etmedi değiller. Şaşırtıcı anlamlarıyla bizi kandırdılar. Başlangıçtaki gülüşe ve onların gülme taklitlerine verilecek tek bir ad vardır: Şeytan gülüşü. Bugün, dışa dönük aynı anlatımın birbirine karşıt iki davranışı birden dile getirdiğini kimse fark etmemektedir. İki çeşit gülüş vardır ve biz bunları ayırt edecek sözcükten yoksunuz (a.g.y., s. 86; ayrıca bkz. White, 1990, s. 124-125).

Dostoyevski'nin ılımlı şeytanından geldik Nietzsche'nin şeytani anti-nihilizmine. Nihilizm söz konusu olduğunda dörde kadar sayabilmek yeter. Dört nihilizm, dolayısıyla dört gülüş vardır: dinsel nihilizmin meleksi gülüşü; radikal nihilistin kindar gülüşü (ne de olsa son gülen iyi güler!); şöhretliye tapınarak eşek merasimine, tüketici kapitalizmine önderlik eden gülüş ve putları yıkmanın, yeni değerler ya da "yanılsamalar" yaratmanın sevinciyle gelen gülüş. Spinoza, Nietzsche ve Deleuze'den sonra bunları birbirinden ayırt edecek sözcükleri gerçekten hâlâ bulamıyor muyuz?

Kaynakça

Agamben, G. (1993) *The Coming Community,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life,* Stanford University Press, Stanford [*Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2001].

Agamben, G. (2001) "Heimliche Komplizen. Über Sicherheit und Terrer", *FrankfurterAllgemeine Zeitung,* 219, 20, 45.

Agamben, G. (2004) *The Open. Man and Animal,* Stanford University Press, Stanford [*Açıklık: İnsan ve Hayvan*, Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY, 2009].

Albertsen, N. (2006) "Concepts Reasonably Contested. Rereading Gallie", *Normative Implications of the Conceptual Turn Konferansı'nda sunulan metin,* Roskilde Üniversitesi, Danimarka, 1-2 Mart.

Albertsen, N. ve Diken, B. (2006) "Society With/Out Organs", M. Fuglsang and B.

M. Sorensen (ed.) *Deleuze and the Social,* Edinburgh University Press, Edinburgh, s. 231-249.

Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism,* Harcourt Brace and Company, New York [*Totalitarizmin Kaynakları*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2009].

Aristotle (1999) *Poetics,* Penguin, Londra [*Poetika*, Çev. Yımaz Onay, Mitos Boyut Yayınları, 2008].

Atwood, M. (2007) "Everybody is Happy Now", *The Guardian,* 17 Kasım.

Badiou, A. (2000) *Deleuze. The Clamor of Being,* The University of Minnesota Press, Minneapolis.

Badiou, A. (2003) *Infinite Thought,* Continuum, Londra [*Sonsuz Düşünce*, Çev. Işık Ergüden & Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2006].

Badiou, A. (2007) *The Century,* Polity, Londra.

Balibar, E. (1998) *Spinoza and Politics,* Verso, Londra [*Spinoza ve Siyaset*, Çev. Sanem Soyararslan, Otonom Yayınları, 2010].

Baudrillard, J. (1990) *Fatal Strategies,* Semiotext(e)/Pluto, Paris [*Çaresiz Stratejiler*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002].

Baudrillard, J. (1993a) *The Transparency of Evil,* Verso, Londra [*Kötülüğün Şeffaflığı*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2010].

Baudrillard, J. (1993b) *Baudrillard Live. Selected Interviews,* M. Gane (ed.), Routledge, Londra.

Baudrillard, J. (1994) *Simulacra and Simulation,* The University of Michigan Press, Ann Arbor [*Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2003].

Baudrillard, J. (1998a) *The Consumer Society,* Sage, Londra [*Tüketim Toplumu*, Çev. Ferda Keskin, Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları, 2010].

Baudrillard, J. (1998b) *Paroxysm,* Verso, Londra.

Baudrillard, J. (2002) *Screened Out,* Verso, Londra [*Tam Erkan*, Çev. Bahadır Gülmez, YKY, 2004].

Baudrillard, J. (2003) *The Spirit of Terrorism,* Verso, Londra.

Baudrillard, J. (2005) *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact,* Berg, Londra.

Baudrillard, J. (2005b) *The System of Objects,* Verso, Londra [*Nesneler Sistemi*, Çev. Aslı Karamollaoğlu & Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011].

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters,* Polity, Cambridge [*Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996].

Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust,* Polity, Cambridge [*Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Kitap Yayınları, 2007].

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics,* Blackwell, Oxford [*Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 2011].

Bauman, Z. (1997) *Discontents of Postmodernity,* Polity, Londra [*Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2000].

Bauman, Z. (1998) "What Prospects of Morality in Times of Uncertainty", *Theory, Society and Culture,* 15, 1, s. 11-22.
Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics,* Polity, Cambridge [*Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000].
Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity,* Polity, Cambridge.
Bauman, Z. (2001) *The Individualized Society,* Polity, Cambridge [*Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2011].
Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege,* Polity, Cambridge.
Bauman, Z. (2004) *Europe. An Unfinished Adventure,* Polity, Londra.
Beck, U. (1998) *Democracy Without Enemies,* Polity, Londra.
Benjamin, W. (1979) "Divine Violence", *One-Way Street,* Verso, Londra, 132-154 [*Tek Yön*, Çev. Tevfik Turan, YKY, 2011].
Benjamin, W. (1992) *Illuminations,* Fontana, Fulham [*Parıltılar*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 1990].
Benjamin, W. (1996) "Capitalism as Religion", M. Bullock & M. W. Jennings, (ed.) *Selected Writing. Vol. 1, 1913-1926,* Harvard UP, Massachusetts, s. 288-291.
Bernstein, M. A. (1992) *Bitter Carnival. Ressentiment and the Abject Hero,* Princeton UP, Princeton.
Bohn, C. (1991) *Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus,* Westdeutscher Verlag, Opladen.
Boltanski, L. & Chiapello, E. (2005) *The New Spirit of Capitalism,* Verso, Londra.
Boltanski, L. & Thévenot, L. (1991) *De la Justification. Les Économies de la Grandeur,* Gallimard, Paris.
Boltanski, L. & Thévenot, L. (2000) "The Sociology of Critical Capacity", *European Journal of Social Theory* 2, 3, 359-77.
Boltanski, L. (1999) *Distant Suffering. Morality, Media and Politics,* Cambridge UP, Cambridge.
Borch, C. (2000) "Former, der kommer i form - om Luhmann og Spencer-Brown", *Distinktion,* 1, s. 105-22.
Bourdieu, P. & L. J. D. Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology,* Polity, Cambridge.
Brea, J. L. (2005) "The Only Game", www://joseluisbrea.net/eng/theonlygame.pdf
Burke, J. (2004) "Theatre of Terror", *The Observer,* 21 Kasım.
Canetti, E. (1962) *Crowds and Power,* Londeon, Phoenix, Arizona [*Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 2006].
Carr, K. L. (1992) *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Responses to Meaninglessness,* State University of New York Press, New York.
Chekhov, A. (1982) "Concerning Love", *The Kiss and Other Stories,* Penguin, s. 145-153 [*"Aşk Üstüne", Bütün Öyküler 1895-1900*, Çev. Mehmet Özgül, Cem Yayınevi, 2006].

Chrisafis, A. (2008) "Revenge of hippy mum on enfant terrible", *The Guardian,* 28 Nisan.
Colas, D. (1997) *Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories,* Stanford UP, Stanford.
Colebrook, C. (2002) *Understanding Deleuze,* Allen and Unwin, Avustralya [*Gilles Deleuze*, Çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, 2009].
Connolly, W. E. (1993) *The Terms of Political Discourse,* Blackwell, Oxford.
Connolly, W. E. (1993) "Beyond Good and Evil: the ethical sensibility of Michel Foucault", *Political Theory,* 21, 3, s. 365-89.
Connolly, W. E. (1999) *Why I am Not a Secularist,* University of Minnesota Press, Minneapolis/Londra.
Connolly, W. E. (2002) *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed,* University of Minnesota Press, Minneapolis/Londra.
Connolly, W. E. (2005) *Pluralism,* Duke University Press, Londra.
Conrad, P. (2005) "Call it What You Like - This is Hell", *The Observer*, 20 Şubat.
Critchley, S. (2007) *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance.* Londra:Verso.
Crust, K. (2006) "Climates", *Los Angeles Times,* 10 Kasım. http://www.calendarlive.com/movies/reviews/cl-et-climates10nov10,0,5243066.story
Dawkins, R. (2006) *The God Delusion,* Bantam Press, Londra [*Tanrı Yanılgısı*, Çev. Kalisto, Tunç Tucay Bilgin, Kuzey Yayınları, 2009].
Dawson, T. (2007) "The Changing Man", Nuri Bilge Ceylan'la röportaj, *The List.* http://www.list.co.uk/article/1603- interview-nuri-bilge-ceylan/
Deleuze, G. & Guattari, F. (1983) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia,* University of Minnesota Press, Minneapolis.
Deleuze, G. & Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia II,* University of Minnesota Press, Minneapolis/ Londra.
Deleuze, G. & Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?* Verso, Londra [*Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2006].
Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy,* Columbia UP, New York [*Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, 2011].
Deleuze, G. (1986) *Cinema 1. The Movement-Image,* Athlone Press, Londra.
Deleuze, G. (1988) *Foucault.* University of Minnesota Press, Minneapolis/ Londra.
Deleuze, G. (1989) *Cinema 2. The Time-Image,* Athlone Press, Londra.
Deleuze, G. (1990) *Logic of Sense.* Columbia University Press, New York.
Deleuze, G. (1992) *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* Zone, New York.
Deleuze, G. (1993) *The Fold. Leibniz and the Baroque,* University of Minnesota Press, Minneapolis.
Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition,* Athlone Press, Londra.
Deleuze, G. (1995) *Negotiations,* Columbia University Press, New York [*Müzakereler*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, 2006].

Deleuze, G. (1998) *Essays Critical and Clinical,* Verso, Londra [*Kritik ve Klinik*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, 2007].

Deleuze, G. (2006) *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-1995,* Semiotex(e), New York.

Derrida, J. (1978) *Writing and Difference,* Routledge, Londra.

Derrida, J. (1994) *Spectres of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International,* Routledge, Londra [*Marx'ın Hayaletleri*, Çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001].

Derrida, J. (1999) *Adieu to Emmanuel Levinas,* Stanford UP, Stanford.

Derrida, J. (2000) "Hospitality", *Angelaki,* 5, 3, s. 3-18.

Derrida, J. (2002) *Acts of Religion,* Routledge, Londra.

Derrida, J. (2005) *Rogues. Two Essays on Reason,* Stanford UP, Stanford.

Diken, B. & Laustsen, C. B. (2005) *The Culture of Exception,* Routledge, Londra.

Dillon, M. (2007) "Lethal Freedom: The Divine Violence of the Machiavellian Moment", *Theory and Event,* 11, 2. http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/theory_and_event/v011/ 11.2.dillon.html

Dostoevsky, F. (1992) *Notes from Underground,* Dover Publications, New York [*Yeraltından Notlar*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008].

Dostoevsky, F. (1994) *Crime and Punishment,* Wordsworth Classics, Hertfordshire [*Suç ve Ceza*, Çev. Mazlum Beyhan, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009].

Dostoevsky, F. (2004) *The Brothers Karamazov,* Vintage, Londra [*Karamazov Kardeşler*, Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011].

Eagleton, T. (2003) *After Theory,* Penguin, Londra [*Kuramdan Sonra*, Çev. Uygar Abacı, Literatür Yayınları, 2004].

Enzensberger, H. M. (2005) "The Radical Loser". http://www.signandsight.com/features/493.html (ilk kez *Der Spiegel*'de 7 Kasım 2005'te yayımlanmıştır).

Esposito, R. (2008) "Totalitarianism or Biopolitics?", *Italian Thought Today: biopolitics, nihilism, empire* Konferansında sunulmuş metin, University of Kent, Birleşik Krallık, 5-6 Nisan.

Film Fresh (2007) "Climates", *Film Fresh International Film Club,* Selection No. 4. http://www.filmfresh.com/?blog/ 602.

Filmbrain (2006) A Review of Climates. http:// www.filmbrain.c0m/filmbrain/2006/11/st0rmy_weather.html

Fink, B. (1995) *The Lacanian Subject between Language and Jouissance,* Princeton UP, Princeton.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish,* Penguin, Londra.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michael Foucault,* Harvester Wheatsheaf, New York.

Foucault, M. (1982) "Afterward: the subject and power", H. L. Dreyfus ve P. Rabinow (ed.) *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Harvester Wheatsheaf, New York, s. 208-26.

Foucault, M. (2003a) *Society Must be Defended,* Penguin, Londra [*Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, YKY].

Foucault, M. (2003b) *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974-1975,* Verso, Londra.

French, P. (2007) "Where Did Our Love Go?", *The Observer,* 11 Şubat.

Frichot, H. (2005) "Stealing into Deleuze's Baroque House", I. Buchanan & G. Lambert (ed.), *Deleuze and Space,* Edinburgh UP, Edinburgh, s. 61-79.

Fujiwara, C. (2007) "Mood Music", *The Phoenix*. http:// thephoenix.com/article_ektid30780.aspx.

Gadamer, H-G. (1975) *Truth and Method,* Sheed & Ward, Londra [*Hakikat ve Yöntem*, Çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, 2008; 2009].

Gallie, W. B. (1964): "Essentially Contested Concepts", W. B. Gallie (ed.) *Philosophy and the Historical Understanding,* Chatto and Windus, Londra, s. 157-91.

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right,* Polity, Londra [*Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, Çev. Müge Sözen, Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, 2002].

Girard, R. (1977) *Violence and the Sacred,* Continuum, Londra [*Şiddet ve Kutsal*, Çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003].

Girard, R. (1986) *The Scapegoat,* The University of Johns Hopkins Press, Baltimore [*Günah Keçisi*, Çev. Işık Ergüden, Kanat Kitap, 2005].

Goodchild, P. (1996) *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire,* Sage, Londra [*Deleuze ve Guattari. Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2005].

Gray, J. (2003) *Straw Dogs,* Granta, Londra [*Köpekler*, Çev. Mehmet Harmancı, Altın Kitaplar, 1982].

Gray, J. (2008) "The Atheist Delusion", *The Guardian,* 15 Şubat.

Gürbilek, N. (2001) *Kötü Çocuk Türk,* Metis Yayınları, İstanbul.

Hallward, P. (2003) *Badiou. A Subject to Truth,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Hallward, P. (2006) *Out of This World. Deleuze and the Philosophy of Creation,* Verso, Londra.

Hardt, M. & Negri, A. (1994) *Labor of Dionysus. A Critique ofthe State-Form,* University of Minnesota Press, Minneapolis [*Dionysos'un Emeği. Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi*, Çev. Asena Günal, Kerem Ünüvar, İletişim Yayınları, 2003].

Hardt, M. & Negri, A. (2000) *Empire,* Cambridge, Londra [*İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2008].

Hardt, M. & Negri, A. (2004) *Multitude,* Hamish Hamilton, Londra [*Çokluk*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2011].

Haritos, D. (2006) "The Barometer of Affect", Balkan Survey, http://www.nbcfilm.com/iklimler/press_dimitrisharitos.php

Harkin, J. (2006) "Good Business", *The Guardian,* 25 Mart.

Hass, J. (1982) *Illusionens Filosofi. Studier i Nietzsches Firser Manuskripter,* Nyt Nordisk Forlag, Kopenhag.

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays,* Harper, New York.

Hewitt, A. (2006) "Masochism and Terror: *fight club* and the violence of neo-fascist *ressentiment*", *Telos* 136, s. 104-31.

Hitchens, C. (2007) *God Is Not Great,* Twelve, New York.

Holland, E. W. (1998) "Spinoza and Marx", *Cultural Logic,* 2, 1. http://clogic.eserver.org/2-1/2-1index.html

Holland, E. W. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus,* Routledge, Londra [*Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u Şizoanalize Giriş*, Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, 2007].

Horace [*Horatius*] (2005) *Satires and Epistles,* Penguin, Londra.

Houellebecq, M. (1998) *Whatever,* Paul Hammond, Londra.

Houellebecq, M. (2001) *Atomised,* Vintage, Londra.

Houellebecq, M. (2002) *Platform,* William Heinemann, Londra.

Houellebecq, M. (2004) *Lanzarote,* Vintage, Londra.

Houellebecq, M. (2005) *The Possibility of an Island,* Weidenfeld & Nicolson, Londra.

Hoyland, J. (2008) "Power to the People", *The Guardian, The Guide,* 15-21 Mart, s. 4-7.

Ide, W. (2006) "The Man Who Woke Up This Mourning", *Timesonline,* http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/film/article651783. ece

Jafaar, A. (2007) "Snow Better Blues", *Sight & Sound,* 17, 2. http://www.nbcfilm.com/iklimler/press_sightandsoundinterview .php

Kauffman, L. (1987) "Self-Reference and Recursive Forms", *Journal of Social and Biological Structures,* 10 1, s. 53-72.

King, T. (2005) "The Horrors of Houellebecq'", *Prospect*, 115. http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details. php?id=7044

Kierkegaard, S. (1962) "Enten Eller", *Samlede Vrnrker,* Vols II, III. Gyldendal, Kopenhag.

Kirkegaard, J.V. (2006) "Turkish Tragedy and Some Delight", *Fipresci,* http://www.fipresci.org/festivals/archive/2006/oslo/ oslo_06_climates.htm

Klein, N. (2005) "The True Purpose of Torture", *The Guardian,* 14 Mayıs.

Kundera, M. (1982) *The Book of Laughter and Forgetting,* Faber and Faber, Londra [*Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*, Çev. Erhan Bener, Can Yayınları, 2008].

Kundera, M. (1996) *Life is Elsewhere,* Faber and Faber, Londra [*Yaşam Başka Yerde*, Çev. M. Levent Kayaalp, İletişim Yayınları, 1987].

Lacan, J. (1990) "Kant with Sade", *October,* 51, s. 55-75.
Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern,* Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire [*Biz Hiç Modern Olmadık*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, 2008].
Lermontov, M. (2005) *A Hero of Our Time,* Hesperus, Londra [*Zamanımızın Bir Kahramanı*, Çev. Ülkü Tamer, Can Yayınları, 2009].
Levinas, E. (1985) *Ethics and Infinity,* Duquesne University Press, Pittsburgh [*"Etik ve Sonsuz", Sonsuza Tanıklık,* Çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya, Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Özkan Gözel, Cemalettin Haşimi, Umit Öksuzan, Ceylan Uslu, Hakan Yücefer, Metis Yayınları, 2003].
Lotringer, S. & Virilio, P. (1997) *Pure War,* Semiotext(e), Columbia UP, New York.
MacAskill, E. (2008) "Iraq, Five Years On", *The Guardian,* 20 Mart.
Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man,* Beacon, Boston [*Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1990].
Marx, K. (1918) *Capital,* William Glaisher, Londra [*Kapital*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satılgan, Yordam Kitap, 2011].
Marx, K. (1934) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* Progress Publishers, Moskova [*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çev. Erkin Özalp, 2009, Yazılama Yayınları].
Massumi, B. (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari,* MIT Press, Cambridge.
McMahon, B. (2008) "Tearless Onion is in the Bag", *The Guardian,* 2 Şubat.
Meinhof, U. (2001) "Armed Anti-Imperialist Struggle", C. Kraus & S. Lotringer (ed.) *Hatred of Capitalism,* Semiotex(e), Los Angeles, s. 273-80.
Milk, J. (2007) "On Relationships", Nuri Bilge Ceylan'la röportaj, *Little White Lies,* Issue 9 Aralık 2006/Ocak 2007. http://www.nbcfilm.com/iklimler/press_littlewhitelies.php
Miller, J. (1990) *The Passion of Michel Foucault,* Anchor Books, New York.
Morris, W. (2007) "Climates/İklimler: moive review. 'Climates' Measures Love's Degrees", *Boston Globe.* http:// www.boston.com/movies/display?display=movie and id=9649
Mouffe, C. (2000) *The Democratic Paradox,* Verso, Londra [*Demokratik Paradoks*, Çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, 2009].
Mouffe, C. (2005) *On the Political,* Routledge, Londra [*Siyasal Üzerine*, Çev. Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, 2010].
Negri, A. (1991) *Marx Beyond Marx. Lesson on the Grundrisse,* Pluto, Londra [*Marx Ötesi Marx: Grundisse Üzerine Dersler*, Çev. Münevver Çelik, Otonom Yayınları, 2006].
Negri, A. (1999) *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State,* University of Minnesota Press, Minneapolis.
Negri, A. (2003) *Time for Revolution, Continuum*, New York [*Devrimin Zamanı*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2005].

Nietzsche, F. (1959) in K. F. Leidecker (ed.) *Nietzsche. Unpublished Letters,* Peter Owen, Londra.

Nietzsche, F. (1960) *Joyful Wisdom,* Frederick Ungar Publishers Co., New York [*Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 2003].

Nietzsche, F. (1961) *Thus Spoke Zarathustra,* Penguin, Londra [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Murat Batmankaya, Say Yayıncılık, 2006].

Nietzsche, F. (1967) *The Will to Power,* Vintage, New York [*Güç İstenci*, Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 2002].

Nietzsche, F. (1969) *Twilight of Idols,* Penguin, Londra [*Putların Alacakaranlığı*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayıncılık, 2004].

Nietzsche, F. (1972) *Beyond Good and Evil,* Penguin, Londra [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayıncılık, 2007].

Nietzsche, F. (1979) *Ecce Homo,* Penguin, Londra [*Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İthaki Yayınları, 2003].

Nietzsche, F. (1986) *Human, All Too Human,* Cambridge UP, Cambridge [*İnsanca Pek İnsanca*, Çev. Cemal Atila, Say Yayıncılık, 2008].

Nietzsche, F. (1996) *On the Genealogy of Morals,* Oxford UP, Londra [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayıncılık, 2008].

Nietzsche, F. (2006) "Homer's Contest", K. A. Pearson, & D. Large, (ed.) *The Nietzsche Reader.* Blackwell, Londra, s. 95-100.

Ottmann, H. (1987) *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* de Gruyter, Berlin.

Owen, D. (1995) *Nietzsche, Politics & Modernity,* Sage, Londra.

Özgüven, F. (2004) "Nuri Bilge Ceylan ile Taşra ve Kent Üzerine", N. B. Ceylan (ed.), *Uzak,* Norgunk, İstanbul.

Patton, P. (2008) "Becoming Democratic", I. Buchanan & N. Thoburn (ed.) *Deleuze and Politics.* Edinburgh UP, Edinburgh, s. 178-95.

Rancière, J. (1999) *Dis-agreement: Politics and Philosophy,* University of Minnesota Press, Minneapolis [*Uyuşmazlık*, Çev. Hakkı Hünler, Aralık Yayınları, 2005].

Rawnsley, A. (2006) "A Prime Minister Who Has Lost his Faith in Politics", *The Observer,* 5 Kasım.

Reginster, B. (2006) *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism,* Harvard UP, Cambridge ve Massachusetts.

Romney, J. (2006) "Climates (İklimler)", *Screen International*. http://www.nbcfilm.com/iklimler/press_screencannes .php

Rosen, S. (1995) *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra,* Cambridge UP, Londra.

Roy, A. (2001) "The Algebra of infinite justice", *The Guardian,* 29 Eylül.

Salecl, R. (1998) *(Per)versions of Love and Hate,* Verso, Londra.

Scheler, M. (1998) *Ressentiment,* Marquette UP, Wisconsin [*Hınç*, Çev. Abdullah Yılmaz, Kanat Kitap, 2004].

Schmidt, L-H. (2006) *Om Vreden,* Danmarks Paedagogiske Forlag.

Schmitt, C. (1985) *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* MIT Press, Cambridge [*Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, 2002].

Sennett, R. (1971) *The Uses of Disorder,* Penguin, Londra.

Serres, M. (1980) *Le Parasite,* Grasset, Paris.

Siemens, H.W. (2001) "Nietzsche's Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation", *Continental Philosophy Review,* 34, s. 69-93.

Simmel, G. (1971) *On Individuality and Social Forms. Selected Writings,* The University of Chicago Press, Chicago.

Simmel, G. (1997) *The Philosophy of Money,* Routledge, Londra.

Simmel, G. (1997) "Bridge and Door", N. Leach, (ed.) *Rethinking Architecture,* Routledge, Londra, s. 66-8.

Sloterdijk, P. (1988) *Critique of Cynical Reason,* Verso, Londra.

Spencer-Brown, G. (1969) *Laws of Form,* George Allen and Unwin, Londra.

Spinoza, B. (1951) *A Theologico-Political Treatise*, Dover, Londra, s. 1-278 [*Teolojik Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi, 2008].

Spinoza, B. (1951) *A Political Treatise*, Dover, Londra, s. 279-387 [*Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi, 2009].

Spinoza, B. (1993) *Ethics,* Everyman, Londra [*Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, 2009].

Suner, A. (2005) *Hayalet Ev. Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek,* Metis Yayınları, İstanbul.

Tait, T. (2006) "Gorilla with Mobile Phone", *London Review of Books.* http://www.lrb.co.uk/v28/n03/tait01_.html

Turgenev, I. S. (1996) *Fathers and Sons,* Wordsworth, Londra [*Babalar ve Oğullar*, Çev. Leyla Soykut, Altın Kalem, 1968].

Tuttle, H. (2006) "Climates", *Screenville.* http://screen-ville.blogspot.com/2006/10/climates-2006ceylan.html

Tuttle, H. (2007) "Nuri Bilge Ceylan Interview (Climates)", Notes on radio broadcast: *L'avventura on France Culture with Laure Adler,* 25 Ocak.

Tygstrup, F. (2005) "Den Mest Aandsvage Religion. Michel Houellebecq og Den Postmoderne Xenofobi", M. Ogh, J. Bruhn, N. Lübecker & P. Madsen (ed.) *Europas Andre,* Tiderne Skifter, Kopenhag, s. 269-85.

Urry, J. (2008) "Climate Change, Travel and Complex Futures", *British Journal of Sociology,* 59, 2, s. 261-279.

Warren, M. (1988) *Nietzsche and Political Thought,* MIT Press, Cambridge.

Weber, M. (2003) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Dover, New York [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, 2002].

White, A. (1990) *Within Nietzsche's Labyrinth,* Routledge, Londra.

Williams, J. (2006) *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences,* Clinamen Press, Manchester.

Wood, R. (2006) "Climates and Other Disasters", ARTFORUM (New York). http://www.nbcfilm.com/iklimler/press_ artforum.php

Wyman, A. (2007) "The Spectre of Freedom: ressentiment and Dostoevski's *Notes from Underground*", *Studies in East European Thought*, s. 59,119-40.

Wæver, O. (1997) *Concepts of Security,* University of Copenhagen, Kopenhag.

Žižek, S. (1992) "In His Bold Gaze My Ruin Writ Large", S. Žižek (ed.), *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock),* Verso, Londra, s. 211-72.

Žižek, S. (1992b) *Enjoy Your Symptom,* Routledge, Londra.

Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology,* Verso, Londra [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002].

Žižek, S. (1991) *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor,* Verso, Londra.

Žižek, S. (1993) *Tarrying With the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology,* Duke UP, Durham.

Žižek, S. (1997) *The Plague of Fantasies,* Verso, Londra.

Žižek, S. (1999a) *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology,* Verso, Londra [*Gıdıklanan Özne, Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, Çev. Şamil Can, Epos Yayınları, 2007].

Žižek, S. (1999b) "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", C. Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt,* Verso, Londra, s. 18-37.

Žižek, S. (2000) *The Fragile Absolute,* Verso, Londra [*Kırılgan Mutlak*, Çev. Mehmet Öznur, Encore Yayınları, 2003].

Žižek, S. (2000b) "Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!", J. Butler, E. Laclau, and S. Žižek (ed.) *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left,* Verso, Londra, s. 90-135 [*Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, 2009] .

Žižek, S. (2001) *Did Somebody Say Totalitarianism?,* Verso, Londra [*Biri Totalitarizm mi Dedi?*, Çev. Halil Nalçaoğlu, Epos Yayınları, 2009].

Žižek, S. (2002) *Welcome to the Desert of the Real,* Verso, Londra.

Žižek, S. (2004) *Passion in The Era of Decaffeinated Belief,* http://www.lacan.com

Žižek, S. (2005) *Some Politically Incorrect Reflections on Violence in France & Related Matters, 6. Class Struggle in France, Again,* http://www.lacan.com/zizfrance1.htm

Žižek, S. (2008a) *Violence,* Profile Books, Londra.

Žižek, S. (2008b) *In Defence of Lost Causes,* Verso, Londra.

Zupančič, A. (2003) *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two,* MIT Press, Cambridge, MA [*En Kısa Gölge. Nietzsche'nin "İki" Felsefesi*, Çev. Seyhan Bozkurt, Encore Yayınları, 2005].

Dizin

11 Eylül 22, 110, 113, 115, 184

A

ABD 110
Afganistan 115
Agamben, G. 42, 72, 91, 113, 122, 127, 138, 161, 163, 164
agon 29, 170
agonistik 24, 30, 141, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 170, 177
agonizm 24, 147, 148, 154, 155, 156, 157, 167, 170
ahlaki 19, 31, 37, 63, 106, 109, 114, 124, 125, 126, 153, 154, 174, 176, 178, 183, 184
akılcılık 47
aksiyomatik 57, 58, 83, 84
aksiyon 15, 65, 66, 67, 140
aktif 31, 33, 34, 36, 38, 70
aktör 99, 157, 168, 169, 177
aktüel 24, 44, 46, 67, 88, 89, 90, 96, 98, 102, 108, 109, 157, 161, 162, 166, 167, 168, 169, 173, 187, 188, 189
Albertsen, N. 85, 155, 193
ampirizm 188
antagonizma 13, 16, 20, 22, 48, 64, 80, 92, 96, 97, 106, 109, 116, 147, 148, 153, 154, 158, 159, 161
anti-nihilistik 50, 97
anti-nihilizm 15, 16, 20, 21, 47, 49, 50, 51, 85, 88, 89, 92, 146, 154, 159, 178, 189, 190
anti-sosyal 132, 135
anti-teleolojik 167
antromorfik 19
aporia 162, 163, 164, 166, 173
aphanisis 168
Arendt, H. 41
Aristo 115
artı-keyif 43, 59, 135, 137
aşkın/aşkınlık 13, 18, 30, 31, 42, 44, 47, 51, 71, 82, 83, 96, 99, 100, 114, 127, 149, 164, 168, 170, 173, 188
ateizm 41, 42, 190
Atina 170
Atwood, M. 46
Avrupa Birliği 55
ayrıştırıcı sentez 14, 47, 60, 88, 133

B

Badiou, A. 13, 14, 44, 103, 105, 106, 188
Balibar, E. 83, 151, 194
Baudrillard, J. 62, 63, 64, 95, 104, 106, 114, 116, 123, 124, 134, 164, 184, 187, 188
Bauman, Z. 41, 55, 94, 99, 102, 114, 121, 190
Beck, U. 101, 195
Benjamin, W. 23, 109, 125, 160, 161
benlik 50, 71, 88, 99
ben-merkezci 56
Bernstein, M. A. 119, 120, 136, 138
bilinçdışı 18
Bin Laden 105, 112, 113, 114, 115, 184

biyo-politik 41, 80, 111, 112, 127, 131
biyo-politika 92, 111, 112, 127
Blair, T. 185
Bohn, C. 92, 195
Boltanski, L. 12, 84, 100, 140
Borch, C. 90
Bourdieu, P. 92
Brea, J. L. 123
Burke, J. 105
Bush, G. W. 113, 184

C-Ç

çalışma 12, 152
Canetti, E. 24, 81, 82, 91
canlı emek 96, 97, 116, 158, 161
Carr, K. L. 39, 42, 178
cemaat 166
Ceylan, Nuri Bilge 55, 62, 65, 67, 68, 70, 71, 100
Cheney, Dick 113
Chiapello, E. 12, 84, 100, 140
Chrisafis, A. 119
çileci ideal 37, 44
çilecilik 31, 36, 37, 39, 41, 71
cinsel/cinsellik 122, 125, 126, 127, 128, 130
cinsiyet 120, 171
çoğulculuk 102, 152
çokluk 24, 96, 158, 159, 161, 171
Colas, D. 44, 151
Colebrook, C. 67, 196
conatus 18, 23, 24, 47, 141, 149, 150
Connolly, W. E. 24, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 157
Conrad, P. 113
Critchley, S. 100
Crust, K. 56
Çehov 70, 71

D

Dawkins, R. 40
Dawson, T. 67
değer 25, 30, 31, 32, 34, 42, 43, 45, 46, 47, 56, 79, 92, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 112, 125, 129, 130, 139, 140, 148, 154, 161, 162, 164, 178, 184
değer yasası 96, 97, 161, 164
dekadans 169
Deleuze, G. 14, 16, 17, 19, 20, 21, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 45, 47, 48, 50, 51, 57, 65, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 112, 115, 116, 123, 128, 137, 149, 150, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 183, 188, 189, 190, 191
demokrasi 24, 110, 111, 115, 126, 128, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178
despotik 81, 82, 83, 87, 91, 149
despot toplum 79, 87
devlet oluşumu 90, 91
Diken, B. 85, 112, 122
Dillon, M. 162
dispositif 110
dışsal/dışsallık 19, 24, 33, 36, 37, 84, 95, 99, 130, 133, 161, 176
doğa hali 80, 91, 122, 149, 150
doğal hak/doğal haklar 149, 151
Dostoyevski, F. 8, 11, 14, 20, 32, 33, 37, 43, 47, 107, 165, 191
dramatizasyon 167
dünyevi 30, 31, 73, 108
Dürer, Albrecht 109, 110, 111
duygulanım 15, 22, 63, 74, 79, 80, 82, 85, 120, 148, 149
duyu/duyu-üstü 65, 67, 73, 74
duyumcu 47
duyu-motor bağlantısı 65

E
Eagleton, T. 107
Ebu Gureyb Hapishanesi 115
edilgin nihilizm 13, 20, 21, 22, 39, 45, 46, 48, 59, 73, 96, 101, 104, 106, 112, 133, 134, 148, 156, 165, 178
edim 70, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169
egemenlik 92, 151, 158
ego/egoizm 126, 130
Enzensberger, H. M. 15, 134, 197
epistemolojik 17, 90, 148, 156, 188, 190
Eris 146, 147
eşdeğerlik 96
Esposito, R. 127
ethos 41, 152
etik 19, 84, 98, 99, 152, 174, 178
evrenselcilik 41

F
fanatik 44, 46, 104, 151
fanatizm 44, 152
faşizm 89
fenomen 13
fetiş/fetişizm 83, 93, 94, 95
Fink, B. 94
Foucault, M. 88, 111, 112, 123, 175
French, P. 56
Fujiwara, C. 66
fundamentalist 55, 107, 108, 109, 114, 154, 156, 157, 184
fundamentalizm 101, 103, 106, 108, 114

G
Gadamer, H. G. 167
Gallie, W. B. 155, 193
gelecek olan demokrasi 24, 174, 177, 178
Gerçek 45, 93, 94, 95, 102, 103, 110, 130, 185
gerçeklik 12, 14, 39, 59, 84, 89, 90, 93, 94, 102, 116, 121, 187, 188
Giddens, A. 101
Girard, R. 15, 16
görüngüsellik 173
Gray, J. 41, 185
Guattari, F. 12, 14, 16, 17, 21, 48, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 115, 158, 162, 171, 172, 190
güç istenci 18, 35, 47, 177, 184
Gürbilek, N. 107
güvenlik politikaları 17, 22, 114, 116, 152

H
hakikat 13, 24, 29, 30, 40, 42, 44, 56, 59, 101, 110, 129, 185, 188
Hallward, P. 89, 188
Hardt, M. 96, 112, 158, 160, 161, 166
hareket imgesi 65
Haritos, D. 66
Harkin, J. 84
Hass, J. 13, 47, 73, 75, 176, 186,
haz 23, 36, 37, 59, 63, 81, 123, 126, 128, 129, 131, 132, 139, 145
hedonistik 47, 56, 127, 132, 182
Heidegger, M. 13, 31, 45
Hesiod 146
heterojen 86, 87, 88
Hewitt, A. 102
hiçlik 13, 49, 51, 59, 72, 89, 95, 133, 165
hiçlik istenci 49, 89
Hitchens, C. 41
Hitler, Adolf 129
hiyerarşi 80, 92
hınç 19, 20, 22, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 56, 82, 104, 106,

109, 111, 120, 128, 131, 132, 134, 137, 138, 146, 160, 169, 174
Hıristiyan 40, 71, 165, 175, 185
Holland, E.W. 80, 83, 88, 162
Holocaust 41, 194
homo sacer 130, 161
Horace [Horatius] 199
hoşgörü 24, 113, 140, 147, 152, 153, 156
Houellebecq, M. 22, 23, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141
Hoyland, J. 181, 182
Huxley, A. 20, 46, 47

I-İ
içkin/içkinlik 16, 18, 37, 47, 48, 51, 71, 75, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 151, 163, 170, 172, 173
İdea 173
idealizm 59, 71
II. Dünya Savaşı 65, 127
İklimler 21, 55, 57, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75
ilkel toplum 79, 80, 87, 91
imge/imgesel 21, 66, 73, 74, 112
intikam 23, 33, 34, 35, 64, 68, 69, 81, 82, 106, 126, 131, 132, 139, 146, 184, 187
Irak 110, 115, 184, 185
Irak Savaşı 185
İslam 13, 55, 124, 128, 129, 130, 133
istenç 18, 38, 46, 49, 59, 71, 72, 76, 81, 89, 93, 94, 129, 149, 154, 164, 165
istençsizlik 18
ılımlılık 11, 13, 94, 95

J
Jafaar, A. 68

K
kaos 80, 86, 87, 90, 95
kapitalist değiş tokuş 23, 90, 91, 120
kapitalist toplum 79, 87, 92
kapitalizm 22, 23, 80, 83, 84, 87, 96, 120, 121, 125, 170, 171
karnavalesk 36, 138, 182
Kaş 56, 60, 75
katmanlaşma 89, 92
Kauffman, L. 90
King, T. 129, 199
kinizm 17, 22, 79, 83, 84, 85, 87, 88, 108
kin/kindarlık 15, 17, 22, 23, 32, 33, 43, 44, 46, 47, 73, 87, 88, 95, 106, 109, 120, 130, 133, 135, 139, 140, 141, 163, 165
Kirkegaard, J.V. 68
Klein, N. 115, 199
kodlama 80, 81, 83
Kundera, M. 59, 190, 199
kutsal şiddet 160, 161, 162, 163

L
Lacan, J. 129, 133, 185
Latour, B. 86
Laustsen, C. B. 112, 122
Lermontov, M. 20, 39
Leviathan 150
Levinas, E. 99, 100, 197
liberalizm 125, 128, 130
Lotringer, S. 101, 105

M
MacAskill, E. 184
majöriter 171
Marcuse, H. 102
Marx, K. 96, 115, 161, 173, 197
Massumi, B. 83
McMahon, B. 12
Meinhof, U. 104, 105, 113, 114

meta/metalaştırma 95, 96, 133, 135
metamorfoz 87, 168, 178
Milk, J. 62, 71
Miller, J. 88, 95
mimetik arzusu 15
minöriter 171
mit/mitsel 99
modernite 13, 41, 101, 122
moment 82
monizm 30
Morris, W. 65, 72
Mouffe, C. 101, 109, 147, 148, 177
Müslüman 130

N
Nazizm 127
NBC 113
nefret 32, 34, 50, 65, 104, 112, 119, 120, 122, 124, 128, 130, 132, 133, 134, 137, 147, 167, 181, 182
Negri, A. 24, 96, 97, 112, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166
Nietzsche, F. 11, 13, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 59, 71, 75, 79, 85, 90, 98, 100, 137, 139, 141, 145, 146, 147, 148, 155, 156, 159, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191
nihilistik 13, 16, 21, 23, 31, 41, 49, 50, 70, 71, 74, 75, 92, 97, 99, 103, 105, 109, 114, 140, 146, 154, 155, 160, 161, 171, 175, 177, 188
nihilizm 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 29, 30, 31, 34, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 59, 62, 63, 66, 72, 73, 75, 79, 80, 85, 87, 88, 89, 92, 93, 96, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 112, 120, 133, 134, 140, 141, 146, 148, 152, 154, 156, 157, 159, 165, 166, 170, 174, 176, 178, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191

O-Ö
olay 13, 14, 24, 50, 90, 106, 110, 115, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 174, 190
olay politikaları 157, 162
olumlama 24, 49, 50, 96, 147, 158
olumsal 16, 18, 33, 66, 130, 163, 189
olumsuzlama 24, 29, 34, 49, 96
ontolojik 17, 23, 96, 146, 148, 163
ortodoksi 114
otonom 81, 171
Ottmann, H. 146
Owen, D. 147
öz-düşünümsellik 154
özgecilik 18, 141
özgür irade 18
özne/öznel 41, 44, 65, 89, 115, 116, 123, 162, 168
öz-yıkım 17, 22

P
paradigmatik 124
paradoksal 11, 12, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 32, 37, 40, 43, 44, 48, 56, 57, 84, 85, 93, 104, 108, 125, 133, 136, 138, 154, 156, 169, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 186, 187
para ekonomisi 93
par excellence 116, 166, 168
paternal 165
Patton, P. 171, 172
Platon 30, 170
polis 14, 23, 104, 141, 145, 147
Porter Goss 115
post-apokaliptik 23, 122, 129, 134

post-Oedipal 124, 133
post-politika 5, 80, 102, 104, 106, 112, 116, 148, 178
post-yapısalcı 20, 84
potentia 158, 159, 160, 161, 163, 164, 166
potestas 158, 161, 162, 163, 166
pro-faşist 23, 134
putkırıcı 44, 107, 109

R
radikal nihilizm 20, 21, 22, 23, 45, 46, 48, 59, 80, 85, 88, 89, 93, 106, 133, 140, 141, 152, 165
rahip/rahipler 34, 35, 36, 39
Rawnsley, A. 185, 201
reaksiyon 32
reaktif 31, 34, 35, 38, 50, 72, 176
Reginster, B. 31, 35, 42, 45, 146, 177
ritüel 182
Romney, J. 201
Rosen, S. 71, 72, 169, 183
Roy, A. 112, 201
ruhsal otomat 73, 75

S-Ş
saflık 86, 87, 90
Salecl, R. 201
Scheler, M. 33, 201
Schmidt, L-H. 140, 202
Schmitt, C. 109, 112, 161
sekülarizm 41, 42
Sennett, R. 147
sentez 14, 46, 47, 56, 59, 60, 64, 88, 97, 113, 114, 133, 134, 156, 160
sermaye 83, 93, 94, 95, 96, 125
Serres, M. 88
şeytan 11, 14, 33, 114, 187
Siemens, H.W. 146, 147, 167
Simmel, G. 92, 93, 97, 98, 99, 100, 121, 173
simulakr 22, 63, 95, 188
sinematik 21, 65, 73, 74, 75
sızı 82
Sloterdijk, P. 130
sofuluk 83, 84, 96
Sokrates 29, 30, 145
sosyo-politik 17
sosyo-simgesel 44, 58, 93
soyutlama 94, 95
Spencer-Brown, G. 90
Spinoza, B. 18, 19, 20, 23, 24, 31, 47, 49, 141, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 156, 162, 166, 188, 189, 191
SSCB 103
Suner, A. 66

T
Tait, T. 120, 122, 129, 132, 137
Tanrı 13, 18, 19, 20, 30, 31, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 60, 83, 85, 89, 96, 98, 99, 100, 107, 108, 114, 125, 149, 153, 162, 165, 168, 169, 182, 183, 189, 190
tanrısal 13, 35, 83, 108, 189
tektanrılı 13, 18, 30, 41
telos 39
teokrasi 83
teolojik 19, 48
terör 5, 17, 22, 23, 79, 80, 82, 85, 87, 88, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 124, 134, 163
teröre karşı savaş 22, 80, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116
tikel/tikelleşme 103
toplumbilim 21
toplumsal oluşum 17, 22, 79, 81, 90, 91
toplum/toplumsal 15, 20, 22, 23, 44, 79, 80, 86, 87, 91, 92, 101, 102, 103, 104, 107, 110, 120,

122, 123, 134, 136, 137, 140, 150, 156, 158, 190
totaliter 102, 127, 151, 176
Turgenev, I. S. 20, 42
Türkiye 32, 55, 56
Tuttle, H. 58, 65, 202
tutunamayan/lar 14, 15, 134
Tygstrup, F. 139

U-Ü
Urry, J. 95
üstinsan 50
ütopya 187, 190
uzam 74

V
Virilio, P. 101, 105
virtüel 20, 24, 25, 39, 40, 67, 73, 89, 90, 96, 102, 108, 109, 157, 158, 159, 161, 162, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 186, 188, 189

W
Wæver, O. 116
Warren, M. 175
Weber, M. 83, 84
White, A. 50, 191
Williams, J. 4, 162
Wood, R. 57, 62, 72

Y
yanılsama 13, 25, 34, 45, 184, 186, 187, 188
yapıbozum 16
yerli-yurtlulaşma 87
yersiz-yurtsuzlaşma 87
yıkım 15, 16, 17, 22, 49, 51, 59, 87, 95, 108, 120, 134, 135, 139, 160
yüceltme 23, 133, 135, 148, 169
Yunan 16, 23, 56, 145, 170, 171

Z
zaman imgesi 21, 65, 66, 73, 74
Žižek, S. 12, 33, 43, 84, 93, 103, 104, 106, 107, 108, 112, 126, 129, 130, 133, 135, 140, 141, 147, 156, 161, 163, 164, 168, 169, 185
zulüm 36, 37, 79, 82
Zupančič, A. 14, 37, 44, 45, 102

Alain Badiou & Slavoj Žižek
Bir İdea Olarak Komünizm

İnceleme/Çev.: Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç/272 sayfa/ISBN 978-975-539-611-8

İlk olarak kullanıldığı on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında, komünizm her şeyin ortak mülkiyete tâbi olduğu özgür bir dünyayı hedefleyen bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. "Komünizm" kavramı Fransız Devrimi'nden yirminci yüzyılın "reel sosyalizm" deneyimlerine, Cabet'nin "İkarya" adını verdiği ütopyadan Marx ve Engels'in sınıfsız ve sömürüsüz toplum öngörülerine, Lenin'in ve Mao'nun devlet ve siyaset kuramı üzerine yazılarından tüm dünyada kurulan çeşitli partilerin adlarına uzanan geniş bir yelpazede çeşitli biçimlerde kullanılmıştır.

Neoliberalizmin yükselişe geçtiği ve Sovyetler Birliği'nde çeşitli dönüşümlerin yaşandığı 1980'li yıllarda belli bir itibar kaybına uğrayan "komünizm" kavramı, Berlin Duvarı'nın yıkılması ve dünya üzerindeki çeşitli "reel sosyalizm" deneyimlerinin sona ermesiyle iyice gözden düşmüş, pek çok düşünür ve siyasetçi sevinçle kavramın ölüm fermanını kaleme almıştır. Komünizm kavramını temel alan siyasi hareketlerin ve rejimlerin başarısızlığı, komünizm fikrinin de başarısızlığı olarak ilan edilmiştir. Solun uzun, karanlık gecesi işte böyle başlamıştır.

Bir İdea Olarak Komünizm, Mart 2009'da Londra'da, Birbeck İnsani Bilimler Enstitüsü tarafından düzenlenen aynı adlı konferansa sunulan metinlerden oluşuyor. Konferansa katılan ve kitaba katkıda bulunan yazarlar, "solun uzun gecesinin sona ermek üzere olduğu" fikrinden yola çıkıyor ve bir radikal siyasi ve felsefi idea olarak "komünizm ideası"nın 2000'li yılların toplumsal, ekonomik ve siyasi krizlerinin bağlamında halen önem taşıdığını vurguluyor. Yazarlar, çerçevesini Alain Badiou'nun çizdiği tartışmada, "eşitlik", "özgürlük", "adalet" kavramlarını ve bunların "komünizm ideası" ile bağlantılarını felsefe, siyaset kuramı ve edebiyat eleştirisi gibi çeşitli alanlardan yola çıkarak derinlemesine tahlil ediyor. Kitapta Michael Hardt ve Antonio Negri'nin "Ortak Varlık" üzerine yaptığı çözümlemeler de komünizm ideası sorunsalı temel alınarak incelemeye tâbi tutuluyor.

Roger Stahl
Savaş Oyunları

İnceleme/Çev.: Yavuz Alogan/272 sayfa/ISBN 978-975-539-584-5

Savaş Oyunları A.Ş. çağdaş Amerikan kültüründe savaşın eğlence olarak sunulma ya da anlaşılma biçimlerini, başka bir ifadeyle "savaş eğlencesi"ni kışkırtıcı ve yer yer şaşırtıcı bir yaklaşımla gözler önüne seriyor.

Savaş, yüzyıllarca eğlence konusu olmuştur; ancak Roger Stahl yeni bir olguya, askerileştirilmiş yeni bir eğlence tarzının, izleyicilerini nasıl sanal yurttaş askerlere dönüştürdüğüne işaret ediyor. Yazar, güçlü savaş oyunları endüstrisinin izleyicileri interaktif katılımcılar olarak gösteriye davet etme yöntemlerini göstermek için çok geniş bir tarihsel ve çağdaş medya örnekleri dizisini irdeleyip açıklıyor.

Savaşa interaktif katılım, gazete haberlerinden online oyunlara, gerçek zamanlı televizyon yayınlarına kadar değişen çeşitli kanallardan sağlanmaktadır. Basit biçimde ifade etmek gerekirse, interaktif yeni savaş eğlencesi, savaşı seyredilecek bir şey olarak sunmaktan çok, oynanan ve başkası adına yaşanan bir şey olarak sunar. Stahl bu kitabında, söz konusu yeni askerileştirilmiş eğlence tarzının demokrasiye nasıl bir tehdit oluşturduğunu, yarattığı gerilimleri ve esinlendirdiği direniş pratiklerini keşfetmektedir aynı zamanda.

Bu kitap savaş ve medya arasındaki ilişkiyle ilgilenen herkes için temel bir kaynak niteliği taşırken, bugünün Irak ve Afganistan'ındaki uluslararası çatışmalarla sanal savaş alanları arasındaki bağlantıları aydınlatmaktadır.

"Roger Stahl, Amerikan popüler kültürü ve yakın dönem askeri tarihini sistematik olarak araştırmış ve bu savaşların nasıl bir izleyici kitlesi yarattığı ve izleyicileri nasıl işleyip eğlenceye dahil ettiğine ilişkin son derece aydınlatıcı görüşler ortaya koymuştur. Medya, spor, video oyunları, realiti şovlar ve savaş oyunlarının tüm diğer araçlarını irdeleyen bu çalışmayı çağımızda savaşla eğlencenin kesişmesi olgusuna ilgi duyan herkesin mutlaka okuması gerekir."

Douglas Kellner, California Üniversitesi öğretim üyesi;
Politik Kamera ve Postmodern Teori kitaplarının yazarı.

Christian Marazzi
Sermaye ve Dil

İnceleme/Çev.: Ahmet Ergenç/144 sayfa/ISBN 978-975-539-566-1

Etnik kimlik çatışmalarının ve milliyetçi hareketlerin insanı ve insana özgü her şeyi unutturduğu bir dönemde, Melezliğe Övgü bize çok temel bir şeyi hatırlatıyor: "Doğal kimlik" diye bir şey yoktur; tesadüfen şuralı ya da buralı olan hepimizin kimliği, karşılıklı alışverişe dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir kurgudan başka bir şey değildir. Çoğu zaman da bu kurgusal kimlikler savaşların, çatışmaların, soykırımların bahanesi olmuştur.

Temel amacı kimlik ideolojisine karşı mücadele etmek olan Melezliğe Övgü, öncelikle kültür kavramını da kapsayan eleştirel bir analize girişiyor. Ardından, kimlik taleplerinin ve milliyetçi hareketlerin çoğaldığı bir dönemde, kimlik stratejilerinin nasıl oluşabildiğini analiz ediyor. Eser, "ideolojik kültürcülük"ün eleştirisinin yanı sıra, kültürler arasındaki ilişkilerin yeniden sorunsallaştırılmasını gerçekleştirerek, kültürler arası yeni bir pedagojinin imkânlarını ve aşamalarını irdeliyor.

Kimlikler içine kapanmanın yarattığı sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan bu deneme, seksenli yılların sonundan itibaren araştırma gruplarında sürdürülen çalışmaların, özellikle Romanya ve Makedonya eksenli etkinliklerin ürünlerini de sergilemektedir. Makedonya'da "çoketnili" bir üniversite kurma ve kültürler arası gerilimleri azaltma temel hedefinin de parçası olmuş bu eser, bugünün Türkiye'sindeki kültürler ve etnik yapılar arası ilişkilere ışık tutucu niteliktedir.

Michel Bourse
Melezliğe Övgü

İnceleme/çev.: Işık Ergüden/292 sayfa/ISBN 975-539-552-4

Etnik kimlik çatışmalarının ve milliyetçi hareketlerin insanı ve insana özgü her şeyi unutturduğu bir dönemde, Melezliğe Övgü bize çok temel bir şeyi hatırlatıyor: "Doğal kimlik" diye bir şey yoktur; tesadüfen şuralı ya da buralı olan hepimizin kimliği, karşılıklı alışverişe dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir kurgudan başka bir şey değildir. Çoğu zaman da bu kurgusal kimlikler savaşların, çatışmaların, soykırımların bahanesi olmuştur.

Temel amacı kimlik ideolojisine karşı mücadele etmek olan Melezliğe Övgü, öncelikle kültür kavramını da kapsayan eleştirel bir analize girişiyor. Ardından, kimlik taleplerinin ve milliyetçi hareketlerin çoğaldığı bir dönemde, kimlik stratejilerinin nasıl oluşabildiğini analiz ediyor. Eser, "ideolojik kültürcülük"ün eleştirisinin yanı sıra, kültürler arasındaki ilişkilerin yeniden sorunsallaştırılmasını gerçekleştirerek, kültürler arası yeni bir pedagojinin imkânlarını ve aşamalarını irdeliyor.

Kimlikler içine kapanmanın yarattığı sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan bu deneme, seksenli yılların sonundan itibaren araştırma gruplarında sürdürülen çalışmaların, özellikle Romanya ve Makedonya eksenli etkinliklerin ürünlerini de sergilemektedir. Makedonya'da "çoketnili" bir üniversite kurma ve kültürler arası gerilimleri azaltma temel hedefinin de parçası olmuş bu eser, bugünün Türkiye'sindeki kültürler ve etnik yapılar arası ilişkilere ışık tutucu niteliktedir.

Richard Sennett
Zanaatkâr

İnceleme/çev.: Melih Pekdemir/400 sayfa/ISBN 975-539-548-7

Zanaatkâr, temel bir insani içgüdüyle ilgilidir: bir işi başka bir şey için değil de yalnız o iş için yapmak. Sözcük, endüstri toplumunun gelişiyle yitmekte olan bir yaşam tarzını akla getiriyor olsa da, zanaatkarın dünyası maharetli el emeğinin çok ötesine, bugüne, bütün insan uğraşlarına uzanıyor. Dolayısıyla, bu kitap bilgisayar programcısının, doktorun, ebeveynlerin, kısacası her yurttaşın iyi zanaatkârlığın değerlerini öğrenerek neler kazanacağını anlatıyor.

Yazdığı kitaplar içinde en tutkulusu olan Zanaatkâr'da günümüzün en parlak düşünürlerinden R. Sennett, antikçağın duvar ustalarından Rönesans'ın sarraflarına, Aydınlanma dönemindeki Paris matbaalarından Endüstri Devrimi döneminin Londra fabrikalarına uzanan araştırmalarıyla, zanaatkârların yaptıklarını ve yapma biçimlerini irdeliyor; etik değerlerle maddi emek arasında bağ kuruyor ve günümüze kadar gelerek iyi iş denen şeyin anlamını masaya yatırıyor.

Tarih boyunca teoriyle pratik, teknikle dışavurum, zanaatçıyla sanatçı, üreticiyle kullanıcı arasında fay hatları oluştu; ancak modern toplumla birlikte bu tarihsel mirasın izleri silinmekle kalmadı değerler de unutulmaya yüz tuttu. Halbuki zanaat ve zanaatkârın geçmişi bize aynı zamanda araçları kullanmanın, işi örgütlemenin, malzeme hakkında düşünmenin başka yollarını gösterdiği gibi hayatı nasıl yaşamak gerektiği hakkında güzel öneriler sunuyor.

Der.: Santiago Zabala
Dinin Geleceği
R. RORTY & G. VATTIMO

İnceleme/çev.: Rahmi G. Öğdül/92 sayfa/ISBN 975-539-523-4

Bu kitap iki büyük filozof, Richard Rorty ve Gianni Vattimo, arasında bir diyalog olarak tanımlanabilir. Öte yandan, bu filozoflardan birinin (Vattimo) dünyanın miladını İsa ile başlatmaktan memnun bir teolog, diğerinin (Rorty) ise tarihin dönüm noktasını Fransız Devrimi olarak algılayan laik bir demokrat olduğunu düşünürsek bu diyaloğun önemi de ortaya çıkmış oluyor.

Rorty ile Vattimo'yu bu derlemede bir araya getiren İtalyan felsefe araştırmacısı Santiago Zabala, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" başlıklı makalesinde, iki düşünürü buluşturan ortak zeminin, ontolojik hakikate dayanma iddiasından arındırılmış postmodern düşünme tarzı olduğunu belirtiyor. Çünkü Zabala'ya göre, hermenötik ve yapısöküm akımları yalnızca modern/bilimsel/rasyonel/laik/ateist düşüncenin değil, bu düşünme tarzından çok eskilere dayanan ve Aydınlanma'dan bu yana sahne ardına itilmiş olsa da yaşamını sürdüregelen inanca dayalı teolojik/dinsel/teist düşüncenin de kendini temellendirdiği hakikat zeminini ortadan kaldırmıştır.

Tartışmanın bir tarafındaki Vattimo'ya göre, kutsal kitapların bir hakikat temeline dayanma zorunluluğunun ortadan kalkışı, bir yanda teist düşünce için otorite karşıtı, özgürlükçü ve demokratik bir teolojik düşünme tarzının ortaya çıkması yolunda önemli bir fırsat yaratırken, öte yandan ateist ve laik düşünceyle ortak bir zeminde buluşmanın da yolunu açmıştır.

Rorty ise, insanlığın demokrasi ve özgürleşme yolunda adım atması için, inancı ya da laik düşünceyi aforoz etme arayışındaki özcü düşünceler yerine, iletişime ve dilin pragmatik kullanımına dayalı bir felsefi bakışın daha elverişli olduğunu savunuyor.

Kitabın son bölümündeki diyalog bize, teolojik düşünceyle laik düşüncenin ortaklaşabileceği zeminleri gösteriyor: özgürleşme/ilahi kurtuluş ideali, demokratikleşme/otorite karşıtlığı, dayanışma/hayır vb. Bu kısa ancak önemli derleme, hem teoloji hem de çağdaş Batı felsefesi öğrencileri ve araştırmacıları için önemli bir başvuru kaynağı sunmanın yanında, Türkiyeli düşünürlerin büyük bölümünün uzun bir süredir etrafında dolandığı laik/dinci ya da çağdaş/gerici ayrımları üzerine farklı bir zeminde düşünebilmemiz için de bir kapı aralıyor.

Richard Sennett
Yeni Kapitalizm Kültürü

İnceleme/çev.: Aylin Onacak/142 sayfa/ISBN 975-539-525-8

Büyük fikirlerle özgül olaylar arasında yolunu hep ustalıkla çizen, her çalışmasında günümüz toplumlarının derinliklerine açılan yeni kapıların anahtarlarını bize sunan Richard Sennett, Yale Üniversitesi'nde gerçekleştirilen Castle Konferansları kapsamındaki sunumlarından oluşan bu kitabında da öz olarak emek sermaye ilişkilerinin aldığı yeni biçimler üzerinde yoğunlaşıyor. Kitabın Giriş'inde, "İşyerindeki iktidar ve otorite ilişkisine geçmiştekinden daha fazla kafa yormam gerekti. Geçmişe bakmak beni ileri bakmaya, hem zihinsel emekteki hem de kol emeğindeki zanaatçılık ruhunu yeniden keşfetmeye yöneltti" diyor Sennett.

İçinde yine yerinde tespitlerin ve yaratıcı fikirlerin birbiriyle yarıştığı kitap üç ana bölümden oluşuyor. Sırasıyla, kurumların geçirdiği değişim, beceri toplumunun yeteneğe bakışı ile insanların işe yaramaz hale gelmekten duyduğu korku arasındaki ilişki ve tüketim politikalarının siyasetle bağlantısı ele alınıyor bu bölümlerde. İşyerlerinde yaşanan kurumsal değişimlerden doğrudan etkilenenler aslında ekonominin küçük bir dilimini teşkil etmekle birlikte, yaşanan değişimlerin kültürel etkisi çok daha derinlere işliyor. Yeni kurumlar yeni beceri ve kabiliyetler gerektiriyor. Ve bu yeni kurumlara uygun yeni kabiliyet formülünün hayata geçmesiyle, tüketim kültürü yeniden şekilleniyor. Tüketim tavrı ise siyaseti, özellikle de ilerici siyaseti etkiliyor.

Sennett *Yeni Kapitalizmin Kültürü*'ndeki temel tezini şöyle özetliyor: "Yeni kapitalizmin havarileri... iş, yetenek, tüketim konularını kendi ele alış biçimlerinin, modern topluma daha fazla özgürlük, akıcı bir özgürlük kattığını iddia ediyor. Bu insanlarla aramdaki çekişme onların 'yeni' yorumunun doğru olup olmadığı konusunda değil; kurumlar, beceriler ve tüketim kalıpları gerçekten değişti. Benim iddiam, bu değişimlerin insanları özgürlüğe kavuşturmadığı."

Ancak hikâye burada bitmiyor elbette. Bu kitap, keskin gözlem ve analizleriyle, okuru sarsan ve şaşırtan görüşleriyle ayrı bir Sennett klasiği niteliği taşıyor.

Ed.: Michel Foucault

XIX. YÜZYILDA

Bir Aile Cinayeti

ANNEMİ, KIZ KARDEŞİMİ VE ERKEK KARDEŞİMİ KATLEDEN BEN, PIERRE RIVIÈRE

İnceleme/çev.: Erdoğan Yıldırım & Alev Özgüner/330 sayfa/ISBN 978-975-539-520-3

XIX. yüzyılda Normandiya'nın Calvados eyaletine bağlı küçük bir köyde yaşayan 20 yaşındaki Pierre Rivière, çocukluğundan beri garip davranışlarıyla tanınmaktadır. İnsanlardan, bilhassa kadınlardan kaçmakta, karamsar ve dengesiz kişilik özellikleri sergilemektedir. Oldum olası kafasını meşgul eden yücelik fikirleri, ailesinde yaşanan sorunlarla birleşince onu adım adım korkunç sona yaklaştırır. Babasını mutsuzluklarından kurtarmak gibi, ulvi olduğunu düşündüğü bir misyon üstlenerek, annesini ve iki kardeşini öldürür.

Hapishanede kaleme aldığı hatıratı, hem kendi öznel durumunu hem de o dönem Fransası'nın genel profilini yansıtması açısından çok ilginçtir. O dönemde Fransa, Cumhuriyetçiler ve kralcıların iktidar mücadelesiyle çalkalanmakta, gizli dernekler mantar gibi bitmektedir. Kral Louis-Philippe'e suikast düzenleyen Fieschi'nin davası ile Rivière'in davası aşağı yukarı aynı zamana denk düşer. Kral tüm tebaanın babası olarak düşünüldüğünden, ebeveyn katliyle kral katli arasındaki geçişlilik, iki dava sürecinin birbirinden etkilenmesine yol açmıştır.

Akıl hastası mı, yoksa bir canavar mı olduğu konusunda bir türlü ortak karara varamayan tıp uzmanları ve adalet mekanizması büyük bir bocalama içindedir. Tıp bilimi hem kendi arasında bölünmüş hem de adalet mekanizmasıyla uyuşmazlık yaşamaktadır. Kısacası, ortada bir yetki sorunu vardır. Kim neye, ne kadar karar verebilecektir? Rivière ve hatıratı, Rivière vakası, yargıçlar ve doktorlar için tam bir bilmece olup çıkmıştır.

Michel Foucault ve arkadaşları, psikiyatri ve suça yönelik adalet arasındaki ilişkilerin tarihi üzerine bir çalışma yapma amacıyla yola çıktıklarında Rivière olayıyla karşılaşır, hatırat ve dava dosyası karşısında derinden etkilenirler. Foucault'nun zayıfların ve kaybedenlerin, akıl hastalarının ve sapkınların hayatlarını anlamaya doğru çıktığı düşünsel yolculuğunun en önemli uğraklarından biri olur *Bir Aile Cinayeti*.

Bir aile cinayetini konu alması bile tek başına eseri ilginç ve okunmaya değer kılmaktadır. Ama bu tek boyutu içinde değerlendirmek, eseri azımsamak olacaktır. Eğitimsiz, dini ve milli fikirlerle büyülenmiş, akıl sağlığı tartışmalı bir köylünün karşısında, tıp bilimiyle, psikiyatrisiyle, adalet mekanizmasıyla tüm bir toplum yer almaktadır. Sömürgeci, yayılmacı siyaset nezdinde "vatan uğruna" cinayetlerin normal, meşru sayıldığı toplumda, ailesinin fertlerini katleden bir köylü nereye oturtulmalıdır?

İşte Foucault ve arkadaşları buradan yola çıkarak, suç ve ceza, akıl sağlığı ve delilik kavramlarını sorgulamakta, ikiyüzlü toplumun "normallik" normlarını tartışmaya açmaktadırlar. Güç, hâkimiyet ve çatışkı ilişkileri üzerine bir kez daha düşünmemizi sağlayan bu sarsıcı metin, şiddetin her türüne sık sık tanık olan, "bebekleri katil yapan" yaşadığımız toprakları da anlamamıza yönelik çok önemli bir katkı.

Chris Jenks
Altkültür

TOPLUMSALIN PARÇALANIŞI

İnceleme/çev.: Nihal Demirkol/200 sayfa/ISBN 975-539-500-8

Kimiz biz? Toplumsal varlığımızı ortaklıklar mı, yoksa farklılıklar mı tanımlıyor? Aynı toplum içinde yaşarken bizi birleştiren nedir? Yoksa toplum denen denizde birer ada mıyız? Sosyolojinin merkezine oturan "toplum" kavramı bu adacıkları zorla birbirine bağlayan keyfi bir analiz aracı, "birlik ve beraberlik" söylemi uyum yerine çatışma yaratan bir istek olmasın? Toplum ve toplumsallık üzerine çok fazla düşünülmüş olmasına rağmen farklılık bilgisi çok az, neden? Bir proje olarak sıkça tasarlanan toplumsallığın barındırdığı sonu gelmez çatışmaların bir nedeni de "farklılık" bilgisinin eksikliği olamaz mı? Belki de artık incelenmesi gereken "ortaklık" kültürü değil, "farklılık" kültürüdür! Peki, bu tartışmaların arasına sıkışmış olan "altkültür" nedir?

Altkültür kavramı Chris Jenks'e göre toplumbilimlerinin yüzleşmesi gereken önemli bir paradoksu barındırır. Altkültür fikri farklılığı yalıtsa da, farklılık odağındaki ortaklığı anlatır. Jenks, bu kavramın toplum bilimler içerisindeki çözümlemesiyle işe başlıyor; Tönnies, Durkheim ve Marx ile Weber gibi usta kuramcıların çerçevesinde yaptığı arkeolojik kazıyla, altkültürün tarihöncesini açığa çıkartıyor. Parsons'ın sistemler sosyolojisi ile birlikte kavramın son yapısal izi sürülürken, Stuart Hall ve Birmingham Okulu'nun çığır açan eserleri, Althusser ve Gramsci'nin ideoloji anlayışıyla birlikte kavramın haritasını tamamlıyor. Jenks'in gözler önüne serdiği bu haritada ilkel toplumların tabuları, organik ve mekanik yapılar, iç içe geçmiş sistemler, kapitalizmin gözden çıkardığı lümpenler, toplumsallaşan benlikler, canlı bir kent, tutunamayan esrarkeşler, sefil göçmenler, avangard bohemler, açık fikirli mafya babaları, asi gençler, kayıp ötekiler ve derinden derine bir sınır deneyiminin dünyası var.

İşte bu sınır deneyiminin yok sayılması altkültür kavramını postmoderniteye bağlayarak onun zayıflığını açığa vurur: Jenks'e göre farklılığı anlamlandırmak onu sınırlandırmayı gerektirir ve bu sınırı bir tek toplumsal olan belirleyebilir. Tıpkı postmodernitenin modern sınırları çoğaltarak silmeye çalışması gibi, altkültür de beyhude bir çabayla ortak kültürün sınırını geri almaya uğraşır. Altkültür kavramı, diyor Jenks, hiçbir kuramcının elinde faydalı bir araca dönüşmedi; aksine, kuramcının sıkıştığı yerde toplumsalın nedenselliğinden kaçmasını ve farklılığı yalıtmasını sağladı. Toplumsalı farklılıkla açıklamak, toplumsalı toplumsalla açıklama vaadini hiçe saymak, farklı olanı ortak dünyadan dışlamaktır.

Altkültürleri yeni kimlik kaynakları, yeni farklılık göstereni olarak almak; farklılığı ortaklıklar üzerinden tekrar düşünmek ve ötekini benliğin haritasından silmemek isteyenlere...

"Altkültür kavramını ciddi ve dikkatli bir şekilde masaya yatıran bir kitap... incelikli ve içgörülü."

Jim McGuigan

Joel Bakan
Şirket
KÂR VE GÜÇ PEŞİNDEKİ PATOLOJİK KURUM

İnceleme/çev.: Rahmi G. Öğdül/215 sayfa/ISBN 975-539-516-4

Devletin ya da ulus-devletlerin siyasi ve iktisadi ilişkilerinin ürettiği tahakküm mekanizmalarının sorgulanmasıyla yetinemeyeceğimiz bir çağa girdiğimiz aşikâr. Dünyanın dört bir yanında, irili ufaklı yüzlerce muhalif odağın yürüttüğü yeni toplumsal muhalefetin kestirmeden karşısına aldığı ve alması gereken iktidar odağı da bir o kadar açık: Küresel Şirketler.

Kanadalı hukuk profesörü Joel Bakan, *Şirket* adlı bu eserinde modern şirketin tarihine, karakterine ve küreselleşmiş yapısına eleştirel bir bakış sunuyor. Son yüz elli yılda büyük bir değişim geçirerek dünyanın egemen kurumu haline gelen ve egemen söylemin merkezine oturan şirket, yetkin bir iktidar mekanizmasını biz "sıradan" insanların sorgulamasına elvermeyecek kadar çetrefil bir biçimde uyguluyor. *Şirket*, bir yandan kendini toplumun vazgeçilmez bir unsuru, medya vasıtasıyla idealize edilen "aile" kavramının iktisadi yansıması ve sosyal sorumlulukların hamisi olarak gösterirken, beri yandan da CEO'larından en küçük ortaklarına kadar salt öz çıkarının peşinde koşan bir iktidar tahayyülünü toplumun birçok katmanına uygun dozlarla zerk ediyor. İşte bu yüzden, savaşları destekleyen, çocuk emeğini sömüren veya küresel ısınmanın bizzat müsebbibi olan şirketin, iyi insanlarca işletilen, çevreci ve hayırsever kurum olduğunu düşündüğümüzde işin aslı gözümüzden kaçıyor. Zira şirket, onu insani vasıflarla donatıp "tüzel kişi" olarak yeniden yaratan yasanın dayattığı zorunluluklar gereği, öz çıkarından başka hiçbir şeyi düşünemez. Bir Afrika ülkesine yaptığı ilaç yardımını, kendisine yararı dokunmadığı anda kesebilir; bir malı üretirken, insan hayatına dolar üzerinden cüzi bir değer biçebilir. Hatta, 1934 yılında olduğu gibi, ABD'de şirket yetkilerini sınırlayan Başkan Roosevelt'i devirmek için Nazileri örnek alan açık bir faşist darbe girişiminde bulunabilir. Son kertede, şirketin tek amacı hissedarları için para üretmektir. Bizleri gerektiğinde bertaraf edilecek "ötekiler", çocuklarımızı ise tüketim çemberine sokulması gereken potansiyel müşteriler olarak gören söylemin amacı ise hepimizi insanlıktan çıkarmaktır. Şirketin bugünkü davranışını kabul edebilmenin başka yolu yoktur, çünkü bu "tüzel kişi"nin davranışları bir psikopatın davranışları ile birebir örtüşmektedir.

Bakan yine de değişimin mümkün olduğuna inanıyor ve demokratik kontrole dayanan uygulanabilir bir program sunuyor. Milton Friedman'dan Noam Chomsky'ye bir dizi uzmanla yaptığı görüşmeler, şirket denen psikopatın ekonomik, iletişimsel ve toplumsal alanlardaki stratejilerini tüm açıklığıyla gözler önüne seriyor. Şeytanın ahir zamandaki maskesi düşüyor.

"Bu güzel kitap sanki yazılmayı bekliyordu. Joel Bakan açık seçik bir dille ve uzmanlıkla kaleme aldığı, kapsamlı bir analiz yaptığı bu kitabında güçlü modern devletlerin yarattığı ve beslediği şeytani bir aracın tarihini ve karakterini gözler önüne seriyor. Keskin bir zekâyla kaleme alınmış bu incelemeyi dikkatle okuyup, üzerinde kafa yormak gerek."

Noam Chomsky

Julia Kristeva
Ruhun Yeni Hastalıkları

İnceleme/çev.: Nilgün Tutal/253 sayfa/ISBN 975-539-504-0

Hâlâ bir ruhumuz var mı? Çağımızda bu mümkün mü? Eğer varsa, nerede konumlanır? Beyinde mi, kalpte mi, beden sıvılarında mı? Ruh nedir? Konuşan varlığın diğer konuşan varlıklarla bağı ve bir anlam yapısı mıdır? Peki, çağımız anlam yapılarını yok eden bir çağ ise, ruhumuza ne olmuştur? Kristeva bu soruların, modern varlıklar olarak içinde bulunduğumuz çağın temel soruları olduğunu ileri sürüyor; üstelik ikna gücü de oldukça yüksek.

Modern insan günlük deneyiminde içsel yaşamının çöküşünün izinde sürüklenmektedir. Bu çöküş, televizyon dizilerinin duygusal şantajında, romantik tatminsizlikte, dinlere yönelişte her gün açıkça ifadesini bulmaktadır. Bunlar Kristeva'ya göre sakatlanmış öznelliğin emareleridir. Bu gezgin, dur durak bilmeyen ve performans sarhoşu öznelliğin oluşum mekânını en iyi temsil eden geleceğin kent modeli New York'tur. Çağımızın bu simge kentinde yaşayan modern insan, kazanmanın, harcamanın, haz almanın peşinden koşar. Bu yaşam deneyiminde belki acı çeker, ama pişmanlık ve vicdan azabı duymaz. İmgelere boğulur, imgeler onun yerine geçer. Yaşadığı hayal âleminde, gösteriden o da bir pay almaya çalışır. Söylemi standartlaşırken, edim ve vazgeçiş anlam yorumlarının yerini alır. Bu nedenle modern narsis bu karmaşanın içinde ruhunu nereye hapsettiğini bilmez. Hatta ruhunu kaybetmekte olduğunun farkına bile varamaz.

Kristeva ruhun yeni hastalıklarının tanısını burada koyar: Özne için temsilleri ve anlamsal değerlerini kaydeden ruh, yani psişik aygıt bozulmuştur, çalışmamaktadır. Çağımız da tıpkı ruhunu yitirmekte olduğunu bilmeyen insan gibi, kendi bilincinde olmayan bir medetsizlik çağıdır. Çağımızın hastalığı, psişik temsil imkânsızlıkları ve yetersizlikleridir. Psişik uzamı ölüme sürükleyebilecek hastalıklardır bunlar. Gösteri toplumunun aktörü ya da tüketicisi, imgesel yoksunluk hastalığına yakalanmıştır.

Tanının ardından, modern insanı bu kötürümlükten psikanalizin nasıl kurtaracağı sorgulamaları gelir. Kristeva'ya göre modern insan analistten psişik aygıtını tamir etmesini beklemektedir. Kristeva bu sorunsalın izini, Jeanne Guyon gibi bir XVII. yüzyıl gizemcisinde; Germaine de Staël gibi daha XVIII. yüzyılda entelektüel figür olarak yerini alan bir kadının şöhret ve yas tutkusunda; çağımızın isteriği dediği Sabina Spielrein'ın temsile başkaldıran bedensel hafıza olmasında; depresyonun dilini kadınlık konumu ile birleştiren Helene Deutsche'un açık yapısında sürer. Ama temsil, aşk ve özdeşleşme konusundaki sorgulamaları bu tanılarını derinleştirir. Bu derinleşmenin uğraklarında Hristiyanlık-Musevilik ile Joyce, aşk, edebiyat, kutsallık ve özdeşleşme üzerine çözümlemeler yer alır.

Bernard Williams
Hakikat ve Hakikatlilik
SOYKÜTÜK ÜZERİNE BİR İNCELEME

İnceleme/çev.: Ertürk Demirel/350 sayfa/ISBN 975-539-511-3

Hakikatli olmak ne demektir? Hakikat hayatımızda nasıl bir rol oynar? Hakikat ve hakikatliliği reddedersek ne kaybederiz ya da ne kazanırız? Bu kitap düşünsel yaşamlarımızda hakikat kavramının merkezi önemiyle, inançlarımızın oluşumunda ve dile getirilişinde hakikate saygının değeriyle ilgili…

Modernitede hakikate karşı iki tutum var: Nesnel hakikate duyulan inanç ve bu inanca karşı şüphe. Kimileri ortak hakikate işaret ederken, kimileri bunun bir kandırmaca olmasından korkuyor. Hakikat bizi birleştirir mi ayırır mı? Tarih tartışmalarından tutun da kişisel ilişkilerimize kadar hep bu sorunun izleri var.

Bernard Williams çağımızın bu ikili yaklaşımındaki gerilime dikkat çekiyor. Ona göre bu gerilim salt felsefi bir ayrıntı da değil; devasa bir öneme haiz siyasi ve etik sonuçları olan bir gerilimdir. Bu gerilim, ilişkilerimizi tahrip eden bir kuşkuyu sürekli besler, beşeri bilimlerin iflasına neden olabilir, hatta insani bir toplum oluşturma umudumuzu boğarak bizi siyasetten uzaklaştırabilir.

Hakikat ve Hakikatlilik'te hakikat kaygımızın doğuşunun bir soykütüğünü çıkararak başlıyor işe Williams. Bunu yaparsak hakikate niye ihtiyaç duyduğumuzu ve hakikatin neyi temsil ettiğini daha iyi anlayabiliriz, diyor. Böylece hakikat kültürünü ayakta tutmak için bireysel erdemlere de ihtiyacımız olduğunu görebiliyoruz: Williams bunlara "Doğruluk" ve "Samimiyet" erdemleri adını veriyor. İlki hakikati bulmayı, ikincisi anlatmayı içerir. Keşifler hakikatleri yaratmasa da, hakikatlerin keşfedilmesi gerekir; bu süreçte "Doğruluk" yardımımıza koşar. Bir kez keşfedildikten sonra da hakikatlerin önce kendimize, sonra da ötekilere söylenmesi gerekir: Burada da bir erdem olarak "Samimiyet" devreye girer…

Hakikatin soykütüğünü izlerken Nietzsche ile karşılaşacağız, Herodotos ile Thukyides'in hikâyesini dinleyeceğiz, Rousseau ile Diderot arasındaki kırgınlığın nedenini kavrayacak, Habermas ile söyleşeceğiz. Son olarak tekrar Nietzsche'ye döneceğiz:

"Hakikatin ne kadarına katlanabilir insan?" Peki, hakikatle korkmadan yüzleşmek mümkün mü?

"Son derece kapsamlı bir kitap. Felsefi bir araştırma olmasının yanı sıra edebi ve tarihsel bir inceleme olan Hakikat ve Hakikatlilik doğruluk, içtenlik ve sahiciliği erdem olarak düşünmeye nasıl ve neden başladığımız sorusunu soruyor. Bernard Williams bu erdemlerin ortaya çıkışını hayal gücünü de işin içine katarak ayrıntılı bir biçimde açıklarken canlı ve kışkırtıcı. Zor sorular soruyor ve onlara dolambaçsız, tartışma yaratacak yanıtlar veriyor. Bu kitap hakikatlilik erdemlerini tarif et-mekle ve savunmakla kalmıyor, aynı zamanda onları açıkça gösteriyor."

Alexander Nehamas

"Hakikatle ilgili felsefe profesörleri tarafından tartışılan görece muğlak meselelerle, biz insanların kendimiz hakkında nasıl bir [öz] imgeye sahip olmamız gerektiği gibi daha geniş bir mesele arasındaki ilişkileri kavramak isteyen herhangi bir kişi, Williams'ın kitabını okumalı. Büyük bir yapıt."

Richard Rorty

Ian Craib
Hayal Kırıklığı

İnceleme/Çev.: Aylin Onacak/250 sayfa/ISBN 975-539-505-9

Yaşanan hayal kırıklıklarının artmasında büyük rolü olan toplumsal gelişmelerin görüldüğü geç modern dünyada bireyler hayal kırıklığıyla nasıl başa çıkıyorlar? Hem bir sosyolog hem de psikanalitik psikoterapist olan Ian Craib bu iki disiplinin kavrayışlarını *Hayal Kırıklığı*'nda bir araya getirerek bu soruya pek çok farklı açıdan yaklaşıyor. Bu soru aracılığıyla, geç modern çağda öne çıkan bazı toplumsal dinamikleri ve bu dinamiklerden etkilenen psikoterapinin edinir göründüğü yeni rol ve işlevleri kapsamlı bir eleştiriye tabi tutuyor.

Geç modern toplumun sunduğu yeni yaşam tarzı olanaklarının aslında birer yanılsama olduğunu savunan ve mutlu bir yaşam, doyurucu bir ilişki, bizi koşulsuz seven ebeveynler gibi şeylerin "hakkımız" olduğuna; hayal ettiğimiz gibi bir insan olabileceğimize inandırıldığımızı söyleyen Craib, geç modern dünyadaki kimi toplumsal ve kültürel eğilimlerin, bireyleri, gündelik yaşamın daimi parçası olan hayal kırıklıklarının üstünü örtmeye, hatta onları yadsımaya teşvik ettiğini iddia ediyor. Oysa söz konusu olan insan ilişkileri, evlilik, arkadaşlık, cinsel kimlik, hastalık, ölüm ya da başka tür bir kayıp olduğunda hayal kırıklığından kaçınmak hem bireysel ruh sağlığı hem de toplumun sağlığı açısından son derece tehlikeli görünüyor.

Craib, dikkatleri psikanalizdeki "negatif" fikirlere çekerek geç modern çağda psikanalitik psikoterapinin bir "iyi yaşam" kılavuzu, sonuç vereceği kesin bir tedavi, acı ve kaygıdan kurtulma ya da bir kişisel değişim elde etme yöntemi olarak sunulmasının nedenlerini ve sonuçlarını irdeliyor ve psikoterapinin hayal kırıklığı genel başlığı altındaki deneyim ve duyguların kaçınılmazlığını yadsıyarak olumsuz anlamda bir toplumsal denetim biçimine dönüşmekte olduğunu iddia ediyor. Oysaki iç çatışma ve hayal kırıklığı kaçınılmazdır. Büyümek, ahlâki olgunluğa erişmek, iyiliğin ve kö-tülüğün, sevginin ve nefretin eşit derecede parçamız olduğunu kabullenmek demektir. Psikanalizin değerlerinden birisi de bize bunu kabullenmeyi, hayal kırıklığına uğramayı, acı çekmeyi öğretebilecek olmasında yatar. Yazar, *Hayal Kırıklığı*'nda bunu şöyle özetler: "*Eğer elimi ateşe uzatmışsam ve yanmışsam, bunu hemen tekrarlamam; psikoterapi ise, bir anlamda, elini ateşe uzat ve orada tut, der. Psikolojik gelişim, acıyı, acının dayanılabilir olduğunu ve hatta bir şekilde kullanılabileceğini anlamaya başlayana kadar ateşin içinde 'durmaya' bağlıdır. Bu belki de başka çağlarda adına sadece 'yaşam' denmiş olan bir süreçtir ve kesinlikle, yapmakla değil, olmakla ilgilidir.*"