



TEHLİKELİ RÜYALAR GÖRME YILI

# TEHLİKELİ RÜYALAR GÖRME YILI

# TEHLİKELİ RÜYALAR GÖRME YILI

Slavoj Žižek

Çeviri: Mehmet Öznur, Barış Özkul



İngilizce orijinalı  
*The Year of Dreaming Dangerously*

©Slavoj Žižek  
Türkçe Çeviri © Encore  
Birinci Basım Ekim 2013  
Bu çevirinin yayın hakları Encore Yayınları'na aittir.

Encore  
İstasyon Caddesi, Hüseyin Paşa Sokak  
No:13/2 Kızıltoprak 34724 İstanbul  
kitap@encoreistanbul.com

ISBN 978-605-5239-02-2

Yayına Hazırlayan: Savaş Kılıç  
Redaksiyon: Tamer Erdoğan

Kapak : Shiite Calligraphy symbolising *Ali as Tiger of God*  
(Şii Kaligrafi; Tanrının Kaplanı Ali) © Ishvara7  
Baskı: Sena Ofset

**1**

**Giriş:**

*Vernem Nihaden*

Farsçada harika bir deyim var; “birini öldürüp gömmek, sonra da izleri yok etmek için üstünde çiçek yetiştirmek” anlamına gelen *vernem nihaden*.<sup>1</sup> 2011 yılında, Arap Baharı’ndan Wall Street İşgali’ne, Birleşik Krallık banliyölerindeki protestolardan Breivik’in ideolojik çılgınlığına kadar bir dizi sarsıcı olaya tanık olduk (katıldık). 2011, iki yönden, tehlikeli rüyalar görme yılıydı: gerek New York’ta, Tahrir Meydanı’nda, Londra’da ve Atina’da protestocuları harekete geçiren özgürlükçü rüyalar bakımından gerekse Breivik’i ve Hollanda’dan Macaristan’a Avrupa’nın her yerinde ırkçı popülistleri kamçılayan karanlık yıkıcı rüyalar bakımından. Hegemonyacı ideolojinin öncelikli görevi bu olayların asli boyutunu nötralize etmektir: Medyadaki hakim tepki tam da bir *vernem nihaden* değil miydi? Medya olayların radikal özgürlükçü potansiyelini öldürmüştü; demokrasiye yönelttikleri tehdidi gizlemiş ve sonra gömülü ceset üzerinde çiçekler yetiştirmişti. Bu nedenle, muhtemel yanlış anlamaları önlemek, olayları küresel kapitalizmin bütünlüğü içerisinde konumlandırmak; çağdaş kapitalizmin temel antagonizmasıyla nasıl ilişkilendiklerini göstermek son derece önemlidir.

Fredric Jameson, belirli bir tarihsel uğrakta, birçok sanatsal tarzın ya da kuramsal tartışmanın, bir sistem oluşturacak eği-limler olarak tasnif edilebileceğini öne sürer. Jameson, böyle bir sistemi açıklamak için, kural olarak, Greimasçı bir semiyotik kareyi esas alır; bunun için geçerli bir nedeni vardır: Bu kare, salt formel yapısal bir matris değildir, zira daima temel bir karşıtlıktan (antagonizma veya “çelişki”den) yola çıkarak iki karşıt kutbun yerini değiştirme ve/veya bu kutupları dolayımın yollarını arar – olanak dahilindeki konumlardan oluşan sistem böylece temel bir yapısal çıkmaza/antagonizmaya verilecek tüm cevapların/tepkilerin dinamik bir çerçevesini oluşturur. Bu sistem yalnızca öznelerin özgürlüğünün kapsamını sınırlamaz, aynı zamanda kendine bir özgürlük alanı da açar, yani “aynı anda hem özgürlük hem belirlenimdir. Bir dizi yaratıcı olanak doğurur (bu olanlar sistem tarafından açıklanan duruma tepki olarak gündeme gelirler yalnızca); bunun yanı sıra praksisin nihai sınırlarını –ki bunlar, düşüncenin ve yaratıcı kestirimin de sınırlarıdır– çizer.”<sup>2</sup> Jameson ayrıca temel epistemolojik soruyu da yöneltir: Olanak dahilindeki tüm konumlardan meydana gelen bu sistem

nesnel olmak ister ama ideolojik olmanın ötesine asla geçemez: Çünkü modern dünyanın tekabül ettiği farklı türlerin gerçek varoluşunu, kendi kafamızda bu türler etrafında oluşturdu-ğumuz türlü türlü sistemden nasıl ayırt edebileceğimizi düşünmek gittikçe zorlaşır. Aslında burada yanlış konmuş bir sorun var: Gerçekten kendi gözümüzden yararlanıp yararlanmadığımıza dair can sıkıcı endişe, gözümüzün, bir spekülasyon nesnesi olan Varlık sisteminin bir parçası olduğunu anım-sadığımızda bir dereceye kadar hafifleyebilir.<sup>3</sup>

Burada Hegel gibi konuşmaya yerden göğe hakkımız var: Eğer gerçeklik, kavramımıza uymuyorsa, bunun faturası gerçekliğe çıkarılır. Çerçevemiz –eğer yeterliyse– gerçekliğin (kusurlu bir şekilde) izlediği formel matrisin yerini belirler. Marx’ın halihazırda belirttiği gibi, toplumsal gerçekliğin “nesnel” belirlenimleri aynı zamanda (bu gerçekliğe yakalanan öznelerin) “öznel” düşünce-belirlenimleridir; ve bu ayırtırsızlık noktasında (düşüncemizin sınırları, çıkmazları ve çelişkilerinin aynı zamanda nesnel toplumsal gerçekliğin antagonizmaları olduğu) konulan “teşhis aynı zamanda kendi semptomudur”<sup>4</sup> Bu teşhis (faaliyetimizin kapsamını belirleyen tüm konumların oluş-turduğu sistemi “nesnel”leştirme pratiğimiz) bizatihi “öznel”dir, pratikte karşılaştığımız açmaza yönelik öznel

tepkilerimizin şablonudur ve bu anlamda, çözümsüz kalmış açmazın bir semptomudur. Jameson’a karşı çıkmamız gereken nokta, öznel olanla nesnel olanın ayırt edilemediği bu nokta hakkında “ideolojik” saptamasında bulunmasıdır: Bu, ancak “ideolojik-olmayan”, naif bir şekilde, salt “nesnel” bir tanım çerçevesinde, tüm öznel müdahalelerden bağımsız bir alan olarak tanımladığımızda mümkün olabilir. Öznel yatırımımız tarafından tahrif edilmemiş bir “nesnel” gerçekliği değil de *tam da bu kaçınılmaz tahrifatın sebebinin*, yani, tasarımı ve uğraşlarımız çerçevesinde tepki verebil-diğimiz bir çıkmazın gerçeğini “ideolojik” olarak nitelenmek daha doğru olmaz mı?

Elinizdeki kitap, mevcut konstelasyonun bu tür bir “bilişsel haritası”nı (Jameson) çıkarma çabasına katkı sunmayı hedeflemektedir. Günümüz kapitalizminin başlıca özellikleri kısaca tanımlandıktan sonra toplumsal antagonizmalara tepki olarak ortaya çıkan gerici olgulara (özellikle popülist isyanlara) odaklanarak günümüz kapitalizminin hegemonyacı ideolojisinin ana hatlarını ortaya koyuyoruz. Kitabın ikinci bölümünde 2011’de ortaya çıkan iki büyük özgürlükçü hareketi ele alıyoruz: Arap Baharı ve Wall Street İşgali. Son olarak da, *The Wire* üzerine bir tartışma başlatarak, sistemin güçlü işleyişine katkıda bulunmadan sistemle nasıl dövüşülebileceği gibi zor bir soruyla hesaplaşıyoruz.

Bu tür bir izahın aracı, Kant’ın “aklın kamusal kullanımı” olarak adlandırdığı şeydir. Bugün her zamankinden fazla aklımızda tutmalıyız ki, Komünizm “aklın kamusal kullanımı”yla, düşünmekle, düşüncenin eşitlikçi evrenselliğiyle başlamaktadır. Kant’a göre, “dünya-sivil-toplumu”nun kamusal alanı, evrensel tikellik paradoksunu koyar: Bu paradoks, tikelin dolayımlanması, bir çeşit kısa devreyle, atlatarak doğrudan Evrensel’e dahil olan tikel özneye ilişkindir. Tam da bu nedenle Kant, “Aydınlanma nedir?” başlıklı denemesindeki o ünlü pasajda, “kamusal”ı “özel”in karşıtı olarak tanımlar: “Özel”, kişinin komünal bağlarıyla karşıtlık içindeki bireysel bağlarını değil kişinin tikel belirleniminin gerisindeki komünal-kurumsal düzenin ta kendisidir; “kamusal” ise kişinin Aklı’nı kullanmasının işaret ettiği ulusaşırı evrenselliktir. Ne var ki aklın, kamusal ve özel kullanımının oluşturduğu bu düalizm, daha çağdaş terimlerle, aklın kamusal kullanımının simgesel etkililiğinin (ya da performatif gücünün) askıya alınmasına dayanmaz mı? Kant, itaatın standart formülünü –“Düşünme, itaat et!”– doğrudan onun “devrimci” karşıtı –“İtaat etme (başkalarının dediğini yap), düşün (kendi aklınla)!”– üzerinden reddetmez. Onun formülü daha ziyade şudur: “Düşün ve itaat et!”; başka deyişle, kamusal düşün (Aklını özgür kullanarak), özelde itaat et (hiyerarşik iktidar makinesinin bir parçası olarak). Kısacası, özgürce düşünmem bana herhangi bir şeyi yapma hakkı vermez, “Aklın kamusal kullanımı” mevcut yapıdaki zayıflıkları ve adaletsizlikleri görmeye sevk ettiğinde en fazla yapabileceğim şey, muktedirlerden reform talebinde bulunmaktır. Burada bir adım öteye gidip Chesterton gibi soyut düşünme ve şüphelenme özgürlüğünün gerçek özgürlüğü fiilen engellediği de öne sürülebilir:

Özgür düşüncenin, özgürlüğe karşı en iyi güvence olduğunu söyleyebiliriz. Modern bir yoldan halledildiğinde, bir kölenin aklının özgürleştirilmesi, kölenin özgürlüğünü engellemenin en iyi yoludur. Ona özgür olmayı isteyip istemediği konusunda kaygılanmayı öğret, özgürlüğüne kavuşmayacaktır. <sup>5</sup>

Ancak, düşünmenin eylemekten düşülmesi [*subtraction*], etkisinin askıya alınması, gerçekten bu kadar sarıh ve tartışmasız mıdır? Kant'ın buradaki (bilinçli veya bilinçsiz) gizli stratejisi, jüriye hakimin saçma bulup jüriden yok saymasını isteyeceğini bildiği bir beyanatta bulunan avukatın meşhur numarasına benzer –jüri tabii bu beyanını yok sayamaz, çünkü zaten istenen hasar verilmiştir. Aklın kamusal kullanımında etkililikten fera-gat edilmesi, yeni bir toplumsal pratiğe alan açan bir eksiltme değil midir? Kantçı anlamda aklın kamusal kullanımı ile Marksist devrimci sınıf bilinci nosyonu arasındaki farklılık barizdir: İlki tarafsızdır, angaje değildir; ikincisi ise “tarafli” ve tümüyle angajedir. Fakat “proleter konum” tam olarak aklın kamusal kullanımının aklın özel kullanımının “mahremiyetine” çekilmeden kendi içinde pratik ve etkili hale geldiği nokta olarak tanımlanabilir; çünkü aklın kamusal kullanımının tatbik edildiği konum, toplumsal gövdenin “herhangi bir parçasının-parçası olmayan” bir konumdur; bu konumun aşırısı doğrudan doğruya evrenselliştir – Marksist teoriyi parti-devletin hizmet-kârına dönüştüren Stalinci indirgeme ise tam da aklın kamusal kullanımının özel kullanımına indirgenmesidir. “Aklın kamusal kullanımının” evrenselliğini angaje bir öznel konumla birleş-tiren bu tür bir yaklaşım bize içinde bulunduğumuz durumun “bilişsel haritası”nı sunabilir – Lenin’in dediği gibi, “*aussprechen was ist*, gerçekleri beyan etmeliyiz, bir eğilimin var olduğu hakikatini kabul etmeliyiz...” Peki, hangi eğilim? Günümüzde küresel kapitalizmle ilgili hangi olgular açıklanmalıdır?

<sup>1</sup> Bkz. Adam Jacot de Boinod, *The Meaning of Tingo*, London: Penguin Press 2005.

<sup>2</sup> Fredric Jameson, *Seeds of Time*, New York: Columbia University Press 1996, s. 129-130.

<sup>3</sup> A.g.e., s. 130.

<sup>4</sup> A.g.e., s. 130.

<sup>5</sup> G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press 1995, s. 45.



## **Tahakkümden Sömürüye ve Başkaldırıya**

Marksistler olarak bizler, Marx'ın "ekonomi politik eleştiri-si"nin içinde bulunduğumuz müşkül sosyo-ekonomik durumu anlamakta bize bir başlangıç noktası sunduğu öncülünü payla-şıyoruz. Ancak, bu müşkül durumun özgüllüğünü kavrayabilmek için Marx'ın evrimci tarihselciliğinin son kalıntılarını temizlemeliyiz – bu, Marksist ortodoksluğun temeli olarak görünse de. En kötü tarihselci haliyle Marx şöyle der:

Kendi varoluşlarının toplumsal üretiminde, insanlar kaçınılmaz olarak, kendi iradelerinin dışında belirli ilişkiler kurarlar; öyleki bu ilişkiler maddi üretim güçlerinin gelişim düzeyine tekabül eder... Belirli bir gelişim aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri o zamana dek içinde faaliyet gösterdikleri üretim ilişkileriyle ya da –hukuki terimlerle belirtilirse– mülkiyet ilişkileriyle ters düşerler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişim biçimi iken birer prangaya dönüşürler.. Ardından bir toplumsal devrim çağı başlar ... Üretici güçlerin tümü yeterince gelişmeden, bir toplumsal düzeni ortadan kaldırılamaz ve maddi varoluş koşulları eski toplumun çerçevesinde olgunlaşmadan, yeni ve daha ileri üretim ilişkileri eskilerin yerini almaz. O halde insanlık önüne ancak üstesinden gelebileceği vazifeler koyar zira yakından bakıldığında, sorunun daima ancak çözümü için gerekli maddi koşullar mevcut veya oluşum halinde olduğunda ortaya çıktığı görülür.<sup>6</sup>

Bu şablon iki bakımdan yanlış. İlkin, bir toplumsal formasyon olarak kapitalizmin ayırt edici özelliği yapısal bir dengesizliktir; toplumsal güçler ve ilişkiler arasındaki antagonizma başından beri mevcuttur ve bu antagonizma kapitalizmi daima kendini yenilemeye genişletmeye sevk eder – kapitalizm ayakta kalır zira geleceğe kaçarak kendi prangalarından kurtulur. Tam da bu nedenle "insanlık önüne ancak üstesinden gelebileceği vazifeler koyar" şeklindeki iyimser fikirden vazgeçmeliyiz: Günümüzde evrimin mantığının hiçbir şekilde belirgin çözümler getirmediği sorunlarla karşı karşıyayız.

Bu çerçevenin ötesine geçebilmek için, günümüz kapita-lizminin üç ayırt edici özelliği üzerinde durmak lazım: Kârdan ranta (özelleştirilmiş "müşterek bilgi"ye dayalı rant, doğal kaynaklara dayalı rant olmak üzere iki temel biçimde) dönüşen uzun vadeli eğilim; işsizliğin çok daha güçlü yapısal rolü (uzun vadeli bir işte "sömürölme" fırsatı bir imtiyaz olarak yaşanmakta); Jean-Claude Milner'in "maaşlı burjuvazi" dediği yeni bir sınıfın yükselişi.<sup>7</sup>

Kolektif bilginin katlanarak büyüyen etkisinin doğurduğu üretkenlik artışı, işsizliğin rolünde değişime neden olmuştur. Fakat kapitalizmin bu yeni biçimi aynı zamanda yeni bir özgürleşme ufku da sunmuyor mu? Burada, ileri düzeyde örgütlen-miş kapitalizmin zaten "kapitalizm içinde sosyalizm" (namevcut patronların günden güne fuzuli hale gelmesiyle kapitalizmin bir tür toplumsallaşması) olduğunu düşünen Marx'ı radikalleştir-meye alışan Hardt ve Negri'nin *Çokluk*'daki tezleri gündeme gelir: Gerçek bir sosyalizme ulaşmak için aradaki paravan kişiyi ortadan kaldırmak yeterlidir.<sup>8</sup> Fakat, Hardt ve Negri'ye göre Marx, içinde bulunduğu tarihsel koşullardan ötürü, endüstriyel emeğin merkezileşmiş ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir biçimiyle sınırlı kalmıştı ve bu nedenle "genel akıl"la ilgili görüşü bir merkezi planlama acentesinin görüşüydü. Devrimci alt üst oluş, ancak bugün, "gayrimaddi emeğin" hegemonik bir konuma erişmesiyle "nesnel olarak mümkün" hale gelmiştir. Bu gayrimaddi emek, kafa (simgesel) emeği (düşüncelerin, kodların, metinlerin, programların, figürlerin üretimi: yazarlar ve programcılar) ve duygulanımsal emek (doktorlardan bebek bakıcıları ve hosteslere, duygulanımsal etkilerle ilgilenenler) gibi iki kutup arasında genişler. Günümüzde gayrimaddi emek, tam da Marx'ın ondokuzuncu yüzyıl kapitalizminde, büyük çaplı endüstriyel

üretimin, kendi rengini bütüne yayan özel bir renk gibi “hegemonik” olması anlamında “hegemonik”tir – nicel bakımdan değil de simgesel, yapısal ve kilit rolü oynaması bakımından. Haliyle ortaya çıkan şey yeni ve uçsuz bucaksız bir “müşte- rek” alandır: Artık özel mülkiyet biçiminde kapsanamayan müşterek bilgi, iletişim ve işbirliği biçimleri vb. Çünkü gayrimaddi üretimde, ürünler artık maddi nesnelere değil, yeni toplumsal (kişilerarası) ilişkilerin ta kendisidir – kısaca, gayrimaddi üretim doğrudan doğruya biyo-politiktir; toplumsal hayatın üretimidir.

Buradaki ironi, günümüz “postmodern” kapitalizminin ideologlarının da, Hardt ve Negri’nin sözünü ettiği bu süreci, maddi üretimden simgesel üretime, merkeziyetçi-hiyerarşik mantıktan *otopoietik* öz-örgütlenmenin çok-merkezli işbirliği mantığına bir geçiş olarak kutsamalarıdır. Negri bu noktada Marx’a sadıktır. Marx’ın haklı olduğunu, “genel aklın” yükselişinin uzun vadede kapitalizmle bağdaşmayacağını ispatlamaya çalışır. Postmodern kapitalizmin ideologları ise taban tabana zıt bir savda bulunuyorlar: Marksist teori ve pratiktir devlet denetiminin hiyerarşik ve merkezileşmiş mantığının kısıtlılıklarına hapsolan ve dolayısıyla yeni enformasyon devriminin toplumsal etkileriyle baş edemeyen . Bu savın güçlü ampirik gerekçeleri var: Marksizmin kapitalizmi alt etme çabasında bel bağladığı geleneksel Markist üretim güçleri ve ilişkileri diyalektiğinin geçerliliğinin en inandırıcı örneğinin Komünizmin dağılması olması, tarihin yüce bir ironisidir. Komünist rejimleri esas mahveden, “enformasyon devrimini” var eden yeni toplumsal mantığa uyum sağlamakta güçlük çekmeleri idi: Bu mantığı bir başka büyük ölçekli merkezi planlama projesine yönlendirmeyi denediler. Negri’nin kapitalizmi alt etmek için benzersiz bir fırsat olarak gördüğü şeyin “enformasyon devrimi” ideologları nezdinde yeni ve “pürüzsüz” bir kapitalizmin yükselişi olarak kutsanması bir paradoks doğurur.

Hardt ve Negri’nin analizindeki üç kusurlu nokta, birlikte ele alındığında, kapitalizmin normalde onu işlevsiz kılması gereken (klasik Marksist terimlerle) yeni bir üretim organizasyonu karşısında nasıl hayatta kaldığını açıklar. Hardt ve Negri, günümüz kapitalizminin (en azından kısa vadede) “müşterek bilgiyi” başarılı bir şekilde özelleştirmesini ve işçilerin, burjuvaziyle kıyaslandığında dahi, gittikçe “lüzumsuz” hale gelmesini (günden güne daha fazla sayıda işçi bir süreliğine işsiz kalmaktan öte yapısal olarak istihdam edilemez duruma geliyor) göz ardı ediyorlar. Bunun dışında, prensipte, burjuvazinin gittikçe işlevsizleştiği doğru olsa da bu tespiti *kimin için* işlevsiz sorusuyla açmamız gerekir. *Kapitalizm için*. Yani, kapitalizm eskiden kendisinin işlettiği ve örgütlediği bir işe kendi parasını veya ödünç aldığı bir miktar parayı yatan ve kâr eden bir girişimciye dayanırken bugün yeni bir ideal tip doğuyor: Artık kendi şirketinin sahibi olan girişimci değil bankaların sahip olduğu bir şirketi yöneten bir yönetici (ya da bir CEO’nun başkanlık ettiği bir yönetim kurulu) veya farklı alanlara dağılmış yatırımcılar var. Burjuvazinin olmadığı bu yeni ideal kapitalizm türünde, bir süredir işlevsiz hale gelmiş olan eski burjuvazi maaşlı yönetici sınıfı olarak yeniden-işlevsel hale gelmiştir – bu yeni burjuvazi, bir maaş almaktadır; üyeleri, çalıştıkları şirketlerin bir kısmına sahip olsa da, mesailerinin karşılığı olarak (“başarılı” yönetimlerinden dolayı hak kazandıkları “primler” olarak) sermayeye ortak olmaktadır.

Bu yeni burjuvazi artı değere el koymaya devam ediyor, ama Milner’in “artı-ücret” adını verdiği

esrarengiz bir yoldan: Onlara, genel olarak proleterlere uygun görülen “asgari ücret”ten (bu, hep mitik bir anlam atfedilen hayali referans noktasının günümüz küresel ekonomisinde uygulanmakta olan tek örneği Çin ya da Endonezya’daki bir *sweat-shop*’ta [çok kötü çalışma koşulları olan işyeri/fabrika] çalışmakta olan işçilerin geliridir) daha fazlası verilir ve statülerini belirleyen şey, sıradan proleterlerle aralarındaki bu farklılık, bu ayrımdır. Klasik anlamıyla burjuvazi yok olma yoluna girmiştir; kapitalistler, maaşlı çalışan- ların bir alt kümesi olarak yeniden ortaya çıkıyorlar – işteki yeterlilikleriyle daha fazla kazanmayı hak eden yöneticiler olarak (bu yüksek kazancı meşrulaştıran sözde-bilimsel değerlendirme onun için bu kadar önemli). Bir artı-ücret kazanan çalışanlar kategorisi elbette yöneticilerle sınırlı değil: Her türlü, uzman, idareci, kamu görevlisi, doktor, avukat, gazeteci, entelektüel ve sanatçıyı kapsıyor. El koydukları artının iki biçimi var: Daha fazla para (yöneticiler vb. için), ama aynı zamanda daha az mesai, yani daha fazla boş zaman (bazı entelektüeller, aynı zamanda bazı devlet görevlileri vb.). Çalışanların bazıları- rının fazla ücret kazanmasının önünü açan değerlendirme usulü gerçek yetenekle gerçek bir bağı olmayan, keyfi bir iktidar ve ideoloji mekanizmasıdır – başka deyişle, Milner’in belirttiği gibi fazla ücret zorunluluğu iktisadi değil siyasidir: Toplumsal istikrar amacıyla belirli bir “orta sınıf”ın bekasını sağlamaktır. Toplumsal hiyerarşinin keyfiliği bir kusur değildir, esas önemli olan, değerlendirme usulünün keyfiliğinin piyasada başarı elde etmenin keyfiliğine benzemesidir. Toplumsal alanda çok fazla zorunsuzluk mevcut olduğunda değil zorunsuzlukları ortadan kaldır- ma çabası söz konusu olduğunda şiddet bir tehdit olarak gündeme gelir. Günümüz Çin’inin karşılaştığı çıkmazlardan biri burada gizlidir: Deng reformlarının hedefi, burjuvazinin (yeni bir yönetici sınıfın) var olmadığı bir kapitalizm kurmaktı; fakat günümüzde Çinli liderler, istikrarlı bir hiyerarşi olmadığında kapi- talizmin daimi bir istikrarsızlık ürettiğini acı tecrübelerle öğreniyorlar. Peki, Çin hangi yola girecek? Eski Komünistlerin mevcut kapitalizmde en etkin yöneticiler olmasının sebebi de muhtemelen aynı: Bir sınıf olarak burjuvaziye duydukları tarihsel husumet, çağdaş kapitalizmin burjuvazisiz bir yönetici sınıfa ilerleyen doğrultusuyla bire bir uyumlu – her iki durumda da, Stalin’in çok önceleri söylediği gibi “her şeye kadrolar karar veriyor.”<sup>9</sup> Bu artı ücret (veya fazla ücret) mefhumu, devam etmekte olan “anti-kapitalist” protestolara da yeni açıdan bakmamızı sağlıyor. Kriz zamanlarında “kemerleri sıkacak olan- ların” maaşlı burjuvazinin alt kesimlerinin olacağı ortada. Bu kesimlerin artı gelirlerinin içkin bir iktisadi rolü olmadığı için günden güne proleterleşmelerini önleyecek tek şey güçlü bir siyasi muhalefet örmeleridir. Bu protestolar, kâğıt üstünde, piya- sanın vahşi mantığına karşı çıksa da aslında (siyaseten) kendi ayrıcalıklı iktisadi konumlarının gitgide gerilemesinden kaynaklanmaktadır. Ayn Rand’ın (“yaratıcı”) kapitalistlerin yaptıkları grevlerle ilgili ideolojik fantazisini (*Atlas Titredi*’den) hatırlayın – günümüz grevlerinin çoğu bu fantazinin sapkın bir cisimlenişi değil midir? Ayrıcalıklarını (minimal ücretten edinilen fazla) kaybetme korkusuyla harekete geçen “maaşlı burjuvazi”nin grevleridir bunlar; proleterlerin muhalefeti değil, proleterlik derekesine indirgenme tehdidine karşı muhalefettir. Kalıcı bir işe sahip olmanın bir ayrıcalık olmaya başladığı günümüzde grev yapmayı kim göze alır ki? Grev yapanlar, tekstil endüstrisi ve benzerlerinde düşük ücretlerle çalışan işçiler değil, güvenceli işlerde çalışan ayrıcalıklı kesim (çoğu

devlete bağılı işlerde çalışan polis ve güvenlik kuvvetleri, öğretmenler, toplu taşıma hizmetlileri, vd.). Yeni öğrenci muhalefeti için de aynı durum geçerli: Görünen o ki öğrencilerin temel motivasyonu, yüksek öğrenimin ileride hayatlarına fazla “artı gelir” sağlamamayacağı korkusu. Arap Baharı’ndan Batı Avrupa’ya, Wall Street İsyanı’ndan Çin’e, İspanya’dan Yunanistan’a geçen yıl tanıklık ettiğimiz büyük protestolar, maaşlı burjuvazinin bir isyanı olarak reddedilmemelidir elbette – bu kalkışmalar radikal potansiyeller barındırmaktadır, dolayısıyla her birinin somut tahlili yapılmalıdır. Birleşik Krallık’taki üniversite reformlarına karşı öğrenci muhalefeti, yine Birleşik Krallık’taki Ağustos 2011 isyanlarından (tüketim toplumuna özgü bir yıkım şenliği, sistemden dışlananların sahici bir taşkınlığı) açıkça farklıydı. Mısır’daki isyanın maaşlı burjuvazinin (beklentileri kalmadığı için isyan eden eden genç eğitilmiş kesim) bir isyanı olarak başladığı öne sürülebilir ama çok geçmeden baskıcı bir rejime karşı kapsamlı bir muhalefetin bir parçası haline geldi. Öte yandan bu protestolar, yoksul işçi ve köylüleri ne kadar harekete geçirebildi? İslamcıların kazandığı seçim zaferi, başlangıçtaki laik muhalefetin sınırlı bir toplumsal tabanı olduğunu göstermedi mi? Yunanistan ise bu bağlamda özel bir vaka: Yunanistan’da AB’den alınan mali yardım ve krediler sayesinde, son 20-30 yılda (özellikle fazlasıyla büyümüş devlet idaresinde) yeni bir “maaşlı burjuvazi” meydana getirildi; süregiden protestoların çoğu, bu ayrıcalığı yitirme tehlikesine yönelik bir tepkiden ibaret.

“Maaşlı burjuvazi”nin alt kesimlerinin bu şekilde proleterleşmesine ters yönde bir aşırılık eşlik eder: üst düzey yöneticilerin ve bankacıların akıl almaz derecede yüksek maaşları; ABD’deki araştırmaların gösterdiği gibi bu maaşlar genellikle şirketlerin başarısıyla ters orantılıdır.<sup>10</sup> Bu eğilimleri ahlaki bir eleştiriye tabi tutmak yerine, kapitalist sistemin artık içkin bir istikrar düzeyine erişmekten aciz kaldığına; kapitalist döngünün denetimden çıkma tehlikesi arz ettiğine dair göstergeler olarak okumak gerekir. Eski güzel Marksist-Hegelci bütünsellik mefhu-mu tam da burada gündeme gelir: Devam eden ekonomik krizin kısmi veçhelerine odaklanıp körleşmemek onu bütünselliği içinde kavramak gerekir. Bu bütünselliği görmenin ilk adımı mevcut iktisadi çıkmazın semptomları olan tekil momentlere odaklanmaktır. Örneğin Yunanistan’a önerilen şu “kurtarma paketi”nin beyhude olduğunu hepimiz biliyoruz fakat buna rağmen şu tuhaf “Çok iyi biliyorum, ama yine de ...” mantığına dayanan yeni kurtarma paketleri empoze ediliyor. Kitle iletişim araçlarında Yunanistan krizi üzerine iki hikâye anlatıldı: Alman-Avrupai hikâye (sorumsuz, tembel, rahatça para harcayan, vergi kaçırın Yunanlılar denetim altına alınmalı; mali disipline tabi tutulmalı) ve Yunanlı hikâye (Brüksel’deki neo-liberal teknokrasi bizim ulusal bağımsızlığımızı tehdit etmekte).<sup>11</sup> Sıradan Yunanlıların uğradığı zararı göz ardı etmek olanaksız hale geldiğinde bir üçüncü hikâye ortaya çıktı. Yunan halkı adeta ülkeyi bir savaş veya doğal afet vurmuşcasına insani yar-dıma muhtaç gösterildi. Bu üç hikâye de yanlış ama en öğrencinin üçüncüsü olduğunu söyleyebiliriz: Yunanlıların pasif kur-banlar olmadığı; bilakis dövüştükleri, Avrupa’daki iktisadi düzenle savaştıkları; kendi mücadelelerine dayanışma desteği istedikleri, çünkü bunun aynı zamanda bizim de kavgamız olduğu gizleniyor. Yunanistan bir istisna değil; evrensel boyutları olan yeni bir sosyo-ekonomik modelin uygulandığı bir test alanı. Bankerlere ve diğer uzmanlara demokrasiyi ayaklar altına alma izni veren, depolitize bir teknokratik modelin uygulama sahası. Toplumumuzun yakın gelecekteki halini anlatan distop-yan bir filmde bir sahne

düşünün: Sıradan insanlar caddede yürürken yanlarında bir düdük taşıyorlar, ne zaman bir şüpheli – diyelim bir göçmen, ya da evsiz birini– görseler öttürüyorlar ve özel polis, şüpheli mütecavizleri gaddarca hırpalamak üzere olay yerine koşuyor... Ucuz bir Hollywood kurgusu havası veren bu sahne günümüz Yunanistan’ında gerçekten yaşanıyor. Faşist Altın Şafak hareketi Atina sokaklarında düdük dağıtıyor ve insanlardan şüpheli bir yabancıyla karşılaştıklarında sokaklarda devriye gezen Altın Şafak timlerinin hemen gelip şüpheliyi orada kontrol etmesi için düdük çalmalarını istiyor. 2012 Baharı’nda Avrupa, tam da böyle savunuluyor. Lakin asıl tehlikeyi göçmen karşıtı bu yasa dışı polisler oluşturmuyor; onlar gerçek tehdide eşlik eden ek zararlar –Yunanistan, kemer sıkma politikalarından dolayı böyle kötü bir duruma geldi.

Kurumsal demokrasiyi eleştirenler, seçimlerin kural olarak gerçek bir seçenek sunmadığından sık sık yakınır. Büyük ölçüde, bir merkez-sağ parti ve bir merkez-sol parti arasında seçim şansı sunulur. Bu satırları yazarken, 17 Haziran 2012’de yapılması planlanan Yunan seçimlerinin, bir tarafta müesses nizamın (Yeni Demokrasi ve Pasok), diğer tarafta Syriza’nın yer aldığı gerçek bir seçim şansı sunduğunu görüyorum. Böyle gerçek seçim anları, muktedirleri genellikle paniğe düşürür. Seçmenler yanlış tercihte bulunursa, toplumsal düzensizlik, fakirlik ve şiddetin boy göstereceğinden söz ederler. Syriza’nın başarı olasılığı dahi dünya borsalarında dalgalanmalara sebep oldu. Böylesi durumlarda ideolojik *prosopopoeia* doruk noktasına ulaşır; piyasalar gerçek bir insan gibi konuşmaya ve davranmaya başlar; seçimlerden AB-IMF’nin yapısal reform ve mali kemer sıkma politikalarını sürdüreceği bir hükümet çıkmazsa olacaklara dair “endişelerini” dile getirirler. Fakat sıradan Yunanistan halkının böyle şeylerden endişe duyacak vakti yok; halihazırda uğraşacağı yeterince konu var; Yunanistan halkı Avrupa’da son yirmi otuz yılda görülmedik ölçüde bir sefillik yaşadı. Yukarıda sözü edilen tahminler genellikle kendi kendilerini doğrulayan kehanetler olur; paniğe ve önceden haber verdikleri faciaya yol açarlar.

Büyük muhafazakâr T. S. Eliot, *Notes Towards a Definition of Culture* başlıklı kitabında tek seçimin muhaliflik ile inançsızlık arasında yapıldığı bazı anların olduğunu ve bazen bir dini canlı tutmanın tek yolunun onun ölüsünden sekter bir yarılma üretmek olduğunu öne sürmüştür. Avrupa’yla ilgili konumuz bugün tam da budur. Ancak yeni bir muhalefet (günümüzde Syriza’nın temsil ettiği) Avrupa mirasında kurtarılmaya değer şeyleri kurtarabilir: Demokrasi, halka inanç, eşitlikçi dayanışma... Eğer Syriza köşeye sıkışır, “Avrupa’nın Asyalı değerleri” kazanır (tabii bunun Asya’yla bir ilgisi yok; daha ziyade çağdaş kapitalizmin demokrasiyi askıya almaya yönelik gözle görülür eğilimiyle ilgili). Şu durumda Yunanistan, Avrupa’nın tekil evrenselliğidir. Avrupa’nın bugününü şekillendiren tarihsel eğilimin en saf haliyle görüldüğü düğüm noktasıdır. Bu sebeple, –Wagner’in *Parsifal*’inin sonuna benzer şekilde– kurtarıcıyı kurtarmamız gerekir. Yunanistan’ı kendi kurtarıcılarında –Dr. Mengelevari bir biçimde “kemer sıkma önlemlerini” deneyen Avrupalı konsorsiyumdan– kurtarmakla yetinmeyip Avrupa’yı da kendi kurtarıcılarında kurtarmalıyız: Kemer sıkma devasını pazarlayan neoliberallerden ve göçmen karşıtı popülistlerden. Fakat bu fikirle ilgili bir sorun var: Avrupa’daki arketipik sol liberal moronun –tercihan toplumsal farkındalıkları olan kültürel entelektüel– Avrupa meselesine tepkisi tam da budur. Siyaseten doğrucu bir ırkçılık karşıtı

olarak o da elbette göçmenlere düşman popülizmi kesinlikle reddedecek; tehlike-nin İslam'dan değil, içeriden kaynaklandığını söyleyecektir. Avrupa'ya yönelik iki büyük tehdidin popülizm ve neoliberal ekonomi olduğunu söyleyecektir. Bu ikili tehdit karşısında, toplumsal dayanışmayı, çokkültürcü hoşgörüyü, kültürel gelişi-min maddi koşullarını var etmek zorundayız. Peki bu nasıl olacak? Temel, salakça fikir burada otantik Refah Devleti'ne geri dönüşe dayanır. Neoliberal baskı altında terk edilmiş olan o eski güzel ilkelere bizi döndürecek yeni bir siyasi partiye ihtiyacımız vardır. Bankaların düzenlenmesi, mali aşırılıkların denetlenmesi, bedava evrensel sağlık ve eğitim hizmeti verilmesi gerekmektedir. Peki, bunun sorunlu tarafı ne? Hemen her tarafı. Böyle bir yaklaşım katı bir biçimde idealisttir; kendi idealize edilmiş ideolojik konumundan mevcut çıkmaza karşı çıkar. Platon'un *Devlet*'i hakkında Marx'ın yazdıklarını hatırlayın: Sorun, metnin "fazla ütopyacı" olması değil bilakis mevcut siyasi-iktisadi düzenin ideal imgesi olmasıdır. Refah Devleti'nin yavaş yavaş yürürlükten kalkmasını asil bir fikrin kendini açığa vurması olarak değil geriye dönük olarak Refah Devleti kavramındaki ölümcül bir kusurun farkına varmamızı sağlayan bir başarısızlık olarak görmemiz gerekir. Bu fikrin özgürlükçü nüvesini kurtarmak istiyorsak, hareket ettiğimiz zemini değiştirmeli ve Refah Devleti'nin temel içerimleri üzerine yeniden düşünmeliyiz (bir "toplumsal piyasa ekonomisi"nin, yani toplumsal sorumluluk sahibi bir kapitalizmin uzun vadede uygulanabilirliği gibi). Günümüzde eko-kapitalizmden Temel Gelir kapitalizmine, kapitalizmi insanileştirmeye yönelik çabaların bombardımanı altındayız. Bu çabaların ardındaki muhakeme şöyle: Tarihsel deneyim, kapitalizmin servet üretmenin bugüne dek keşfedilmiş en iyi yolu olduğunu ortaya koydu; aynı zamanda, kendi başına bırakıldığında, kapitalist yeniden üretim sürecinin sömürüye, doğal kaynakların tahribatına, kitlesel acılara, savaşımlara yol açtığı ortadadır. O halde temel amacımız, kâra odaklı kapitalist üretim matrisini muhafaza ederken kapitalizmin daha ulvi amaçlara, küresel refah ve adalete hizmet edecek şekilde düzenlenmesi ve yönetilmesi olmalıdır. Sonuç olarak, kapitalist canavarı, kendi olağan işleyişine bırakmamız, piyasaların saygı duyulması gereken talepleri olduğunu kabullenmemiz ve piyasa mekanizmalarında doğrudan yaşanabilecek bir sıkıntının bir faciaya yol açabileceğini anlamamız gerekir – elimizden gelen tek şey bu canavarı ehlileştirmektir... Tüm bu teşebbüsler, pragmatik gerçekçilik ile adalete yönelik ilkeli bir bağlılığı bir araya getirme çabaları bakımından genel olarak iyi olsa da, iki boyut arasındaki antagonizmanın Gerçek'yle er geç yüzleşirler: Kapitalist canavar, iyiliksever toplumsal düzenleme-leri her seferinde atlatır. Dolayısıyla bir noktada şu can alıcı soruyu sormak zorunda kalırız: Kapitalist canavarla oynamak, hayal edilebilecek tek oyun mudur? Kapitalizm her ne kadar üretici olsa da sürekli faaliyet göstermesi için ödediğimiz bedel ya çok yüksekse? Bu soruları göz ardı edip kapitalizmi insani-leştirmeye devam edersek tersine çevirmeye çalıştığımız süreci derinleştirmiş oluruz yalnızca. Bu sürecin işaretleri de hemen her yerde görülüyor. Alt sınıfları hedefleyen yeni tip tüketim toplumunun temsilcisi olan Wall-Mart'ın yükselişi de bu işaret-lerden biri:

Yeni bir şey icat ederek tamamen yeni bir sektör yaratan ilk büyük şirketlerin (örneğin, ampülle Edison, Windows yazılımıyla Microsoft, Walkman ile Sony ya da iPod/iPhone/iTunes paketiyle Apple) ya da belli bir markayı var etmeye odaklanan diğer şirketlerin (örneğin Coca-Cola, ya da Marlboro) aksine Wall-Mart daha önce kimsenin akıl edemediği bir şey yaptı. Ekonomik baskı altında olan Amerikan işçi sınıfını ve alt-orta sınıfı cezbetme amacıyla yeni bir Ucuzluk İdeolojisini bir marka haline gelecek şekilde paketledi.



Sendikaları kesinkes yasaklamasıyla bağlantılı olarak fiyatları düşük tutmaya ve uzun süredir zor hayatlar yaşayan işçi sınıfından müşterilerinin alışveriş sepetlerindeki ürünlerin (çoğu yabancı) sömürüsüne ortak olmuş olmaktan aldıkları tatmin duygusunun artmasına öncülük etti.<sup>12</sup>

Ama esas mesele şu ki devam eden kriz, sorumsuz harcamalardan, açgözlülükten, etkisiz banka düzenlemelerinden kaynaklanmıyor. İktisadi bir devir sona eriyor: Varoufakis'in "küresel Minotaur"un doğumu olarak adlandırdığı, 1970'lerde başlayan devir – 1980'lerin başından 2008'e kadar dünya ekonomisini döndüren devasa motor.<sup>13</sup> 1960'ların sonu ve 1980'lerin başına yalnızca bir petrol krizi ve ekonomik durgunluk hakim değildi; Nixon'un ABD dolarını altın standardına bağlı olmaktan çıkarması, kapitalist sistemin işleyişindeki çok daha radikal bir değişimin sonucuydu. 1960'ların sonunda ABD ekonomisi, üretim fazlasını Avrupa ve Asya'da geri dönüşüme sokmaktan aciz kalmıştı: Bu fazlalar bütçe açığına dönüşüyordu. 1971'de ABD hükümeti cesur bir stratejik hamleyle bu gerilemeye yanıt verdi. Hızla büyüyen bütçe açığını kapatmaya çalışmak yerine tersini yapmaya, *bütçe açığını büyütme*ye karar verdi. Peki bunun bedelini kim ödeyecekti? Diğer dünya ülkeleri! Peki nasıl? Sermayenin, Amerika'nın açığını finanse edecek iki büyük okyanusun kıyılarına kalıcı bir şekilde aktarılması sayesinde. Bu süreç,

tıpkı devasa bir elektrik süpürgesi gibi diğer halkların artı malları ve sermayelerini emerek başladı. Bu "düzenleme", yeryüzünde hayal edilebilecek en büyük dengesizliğe yol açtığı halde... küresel dengeyi andıran bir duruma zemin hazırladı: İstikrar ve sürekli büyüme izlenimi verirken aslında hızla ivme kazanan asimetrik, mali ve ticari akışlardan oluşan bir uluslararası sistem. Bunun doğurduğu bütçe açıklarından beslenen dünyanın önde gelen artı değer ekonomileri (örneğin Almanya, Japonya ve sonradan Çin) seri mal üretimi yapmakta Amerika Birleşik Devletleri de bunları emmekteydi. Bu ülkelerin yaptığı küresel kârın neredeyse yüzde 70'i, Birleşik Devletlere, Wall Street'e sermaye olarak aktı. Peki Wall Street bu paralarla ne yaptı? Bu sermaye akışını doğrudan yatırımlara, yeni hisseler, yeni mali araçlara, yeni ve eski biçimde kredilere dönüştürdü.<sup>14</sup>

Emmanuel Todd'un bugünkü küresel yapıyla ilgili görüşü açıkça tek taraflı olsa da bu görüşün temel iddiasını, yani ABD'nin düşüşe geçmiş bir imparatorluk olduğunu reddetmek zordur.<sup>15</sup> Negatif dış ticaret bilançosu ABD'ni üretici olmayan bir yırtıcı olduğunu gösteriyor. Kendi tüketimini karşılayabilmesi için diğer uluslardan günlük bir milyar dolar para akışına ihtiyaç duyuyor ve böyle olduğu için dünya ekonomisini evrensel Keynesci bir tüketim toplumu çerçevesine hapsediyor. (Günümüzde hakim görünen anti-Keynesci iktisat ideolojisinin gücü de bu kadarmış!) Aslında antik çağda Roma'ya ödenen aşara (ya da Eski Yunan'ın Minatour için feda ettiği hediyelere) benzeyen bu para akışı karmaşık bir iktisadi mekanizmaya dayanmakta. ABD'ye güvenli ve sabit bir merkez olarak güven duyuluyor; o kadar ki petrol üreten Arap ülkelerinden Batı Avrupa ve Japonya'ya ve hatta şimdi Çin'e dek tüm diğer ülkeler kâr fazlalarını ABD'ye yatırıyorlar. Bu güven, esasen ekonomik değil ideolojik ve askeri olduğundan ABD için sorun kendi imparatorluk rolünü haklı göstermek – bunun için daimi bir savaşa, yani "teröre karşı savaş"a ihtiyacı var ki kendini diğer tüm "normal" ("haydut" olmayan) devletlerin koruyucusu olarak takdim edebilsin. Şu halde, tüm dünya üç sınıftan oluşan evrensel bir Sparta olarak faaliyet gösteriyor: (1) Askeri-siyasi-ideolojik iktidar olarak ABD; (2) Endüstriyel üretim alanları olarak Avrupa, Asya ve Latin Amerika'nın bazı bölgeleri; (3) Geriye kalan gelişmemiş ülkeler, günümüzün köleleri. Başka deyişle, küresel kapitalizm "kültürel çeşitliliği"



kutsama kisvesi altında oligarşiye yönelik yeni bir genel eğilim ortaya koydu; eşitlik ve evrensellik gerçek birer siyasi ilke olarak gündemden güne yok oluyor. Bu yeni-Spartalı dünya sistemi, tam anlamıyla kurumsallaşamadan dağılmaya yüz tuttu bile. 1945'teki durumun aksine dünyanın ABD'ye ihtiyacı yok; esas dünyaya ihtiyacı olan, ABD.

Bu devasa gücün gölgesinde Avrupa'daki mücadeleler –Yunanistan'a kızgın olan ve bir dipsiz kuyuya milyarlar akıtmak istemeyen Alman liderler; kendi egemenlikleri üzerinde patetik bir biçimde ısrar eden ve Brüksel'den gelen baskıyı II. Dünya Savaşı sırasındaki Alman işgaline benzeten Yunan liderler– önemsiz görünüyor.

[6](#) Karl Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy" (1859), *Selected Writings*, ed. Lawrence H. Simon, Indianapolis: Hackett 1994, p. 211.

[7](#) Bkz. Jean-Claude Milner, *Clartés de tout*, Paris: Verdier 2011.

[8](#) Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude*, New York: Penguin 2004 Türkçesi: *Çokluk*, İstanbul: Ayrıntı 2004.

[9](#) Çin ve Rusya arasında ilginç bir farklılık doğmakta: Rusya'da üniversite kadroları komik paralar ödendiği için *de facto* proletaryaya katılıyorken Çin'de ise uysallıklarını garanti altına almak için "artık-ücret"le ödüllendiriliyorlar.

[10](#) Doğru, bu yüksek rakamlı ödemelerin bir kısmı yöneticiler günün 24 saati hazır oldukları, sürekli bir acil durum halinde yaşadıkları için.

[11](#) Jacques Lacan'ın acımasız açıklamalarından biri, karısının orda burda yattığını iddia eden kiskanç bir kocanın bu iddiası doğru çıksa bile onun kiskançlığının yine de patolojik olduğuna dairdir. Aynı çizgide, Nazilerin Yahudiler hakkındaki iddialarının çoğu gerçekten doğru olsaydı bile (tabii ki böyle bir şey yok) onların anti-Semitizmi yine de patolojik olurdu (ve öyleydi), çünkü kendi ideolojik duruşlarını devam ettirmek için Nazilerin anti-Semitizme ihtiyaçları olmasını baskılıyordu. Tam da aynısı Yunanlıların tembel oldukları iddiası için de geçerli. Bu böyle olsaydı bile suçlama yanlış olacaktı, çünkü Almanya, Fransa ve diğerlerinin "tembel" Yunanlıları finansa etmeye iten karmaşık ekonomik mekanizmaları baskılar.

[12](#) "The Global Minotaur: An Interview with Yanis Varoufakis", [nakedcapitalism.com](http://nakedcapitalism.com)'da mevcut.

[13](#) Bkz. Yanis Varoufakis, *The Global Minotaur*, London: Zed Books 2011.

[14](#) "The Global Minotaur: An Interview with Yanis Varoufakis", [nakedcapitalism.com](http://nakedcapitalism.com).

[15](#) Bkz. Emmanuel Todd, *After the Empire*, London: Constable 2004.

## **Siyasi Temsilin Rüya alışması**

1848 Fransız Devrimi ve sonrasına ilişkin analizinde (*18. Brumaire ve Fransa'da Sınıf Savaşları*'nda) Marx, toplumsal temsilin mantığını (ekonomik sınıfları ve güçleri temsil eden siyasi aktörler) tam bir diyalektik yöntemle “komplike hale getirir”; hem de bu “komplikasyonu”, siyasi temsilin asla doğrudan doğruya toplumsal yapıyı yansıtmadığı savı ekseninde düşünen yaygın tasavvuru aşarak. (Tek bir siyasi aktör farklı toplumsal grupları temsil edebilir; bir sınıf kendini doğrudan temsil etmekten vazgeçebilir ve kendi egemenliğinin siyasi-hukuki koşullarını oluşturma görevini başka bir sınıfa bırakabilir; tıpkı İngiliz kapi-talist sınıfının, siyasi gücün kullanımını aristokrasiye bırakması gibi.) Marx'ın bu analizi, Lacan'ın yüz yılı aşkın süre sonra formüle ettiği “gösterenin mantığı”na işaret eder. Marx'taki “komplikasyon” mefhumu dört temel unsurda açıklanır –Fransa'da 1848 devrimci yangını söndüğünde iktidar olan Düzen Partisi'yle ilgili analiziyle başlayalım. Bu partinin varlığının sırrı,

Orleanscılar ve Lejitimistlerin tek bir taraf olarak koalisyon yapmasıydı. Burjuva sınıfı iki büyük hizbe ayrıldı; bunlar –restore edilmiş monarşi bayrağı altında büyük mülk sahipleri ve Temmuz Monarşisi bayrağı altında finans aristokrasisi ile sanayi burjuvazisi– sırayla iktidar tekeli kurdular. Bir hizbin çıkarlarının ezici gücünün kraliyet nezdindeki karşılığının adı Bourbon iken, diğer hizbin çıkarlarının ezici gücünün kraliyet nezdindeki karşılığı Orleans idi – Cumhuriyetin adsız kalmış alanı, iki hizbin karşılıklı rekabetten vazgeçmeden ortak sınıf çıkarlarını eşit güçle koruyabildikleri tek yerdi.<sup>16</sup>

O halde ilk komplikasyon şöyle: İki ya da daha fazla sosyo-ekonomik grup söz konusu olduğunda, bunların ortak çıkarları sadece *paylaştıkları konunun olumsuzlanması* biçiminde temsil edilebilir – iki kralcı hizbin ortak paydaları kralcılık değil cumhuriyetçiliktir. Bugün aynı şekilde, Sermayenin kolektif çıkarlarını nihai olarak temsil eden, hiziplerin ötesinde ve belirli bir evrensellik içindeki “Üçüncü Yol”cu Sosyal Demokrasidir (bu yüzden Wall Street, Obama'yı destekliyor), Çin'de ise Komünist Parti'dir. *18 Brumaire*'de Marx, bu mantığı, tüm topluma şamil kılacak şekilde genişletir; III. Napoleon'un özel serseriler ordusu “10 Aralık Derneği”ni çarpıcı bir şekilde tanımlarken yaptığı gibi:

Neyle geçindiği ve soyu sopu belli olmayan düzenbazların, burjuvazinin yozlaşmış ve maceraperest evlatlarının yanı sıra serseriler, terhis olmuş askerler, hapisane kaçkınları, firari kürek mahkûmları, dolandırıcılar, şarlatanlar, evsiz barksızlar, cepçiler, uçkağıtçılar, kumarbazlar, pezevenkler, kerhaneciler, hamallar, enteller, laternacılar, kağıt toplayanlar, bileyciler, kalaycılar, dilenciler vardı– kısaca, Fransızların la bohême olarak adlandırdığı, oraya buraya yayılmış, ucu bucağı belirsiz kitlenin tamamı ki kendisine de hısım olan bu unsurlarla Bonapart 10 Aralık Derneği'nin çekirdeğini kurdu ... Kendini lumpen proletaryanın lideri olarak tayin eden, kişisel çıkarlarının kitlesel biçimini burada yeniden keşfeden, tüm sınıfların dışarı attığı bu cürufta, bu süprüntüde, sırtını dayayabileceği yegâne sınıfı gören bu Bonapart gerçek Bonapart'dır, yani Bonapart sans phrase (en saf haliyle Bonapart).<sup>17</sup>

Düzen Partisi'nin mantığı, burada, kendi radikal sonucuna vardırılır: *Tüm sınıfların tek ortak paydası tüm sınıfların dışkısal faz-lalığı, artığı/kalıntısıdır*. Başka deyişle, III. Napoleon sınıfsal çıkarların üstünde durduğunu düşündüğü için, sınıfları uzlaştırabileceği ortak temel, tüm sınıflardan dışlanan kimselerden, her sınıfın kendi içinde reddederek sınıfsız bıraktığı kesimlerden oluşabilirdi. Dolayısıyla tam bir Hegelci diyalektik terse dönüş örneği olarak, herhangi bir organik toplumsal temsil sisteminde dışarıda bırakılanlar, tanım gereği, toplumun temsil edilemez fazlasını oluşturan

süprüntüler, pleblerdir.” “Toplumun bu *abject* kesimi” her seferinde bir sınıfı bir başkası karşısında temsil ederek Napoleon’un ilerlemesini ve sürekli konum değiştirmesini sağlamıştır:

İnsanlar istihdam edilmelidir: Kamu işlerinin yaratılması gerekir. Fakat kamu işleri, halkın vergi yükümlülüklerini artırır; haliyle, rantiyelere saldırarak yüzde 5’lik bonoların yüzde 4 buçuğa çevrilmesi ve vergilerin düşürülmesi gerekir. Ama orta sınıfın da ağzına bir parmak bal çalınmalıdır: şarabı perakende satın alan halkın şarap vergisi ikiye katlanırken, şarabı toptan tüketen orta sınıfın vergisi yarıya indirilir; mevcut işçi oluşumları dağıtır, gelecek için daha iyi oluşumlar vaat edilir. Köylülere de yardım edilmelidir: Köylülerin borçluluk duygusunu yoğunlaştıran ve mülkiyetin temerküzüne ivme kazandıran mortgage bankaları. Bu bankalar Orleans Hanedanı’nın istimlak edilmiş mülklerinden para kazanmak için kullanılmakta; hiçbir kapitalist bu yasalaşmamış hükme uymak istemediğinden mortgage bankası yalnızca bir hüküm olarak kalmakta vb.

Bonapart tüm sınıfların babacan velinimetisi olarak görünmek istiyor. Fakat birinden almadan diğerine vermesi olanaksız. Tıpkı Fronde döneminde tüm mülklerini bazı feodal yükümlülüklerle kendi yandaşlarına bıraktığı için Fransa’nın en yardımsever kişisi olarak anılan Guise Dükü gibi Bonapart da Fransa’nın en yardımsever kişisi olarak anılmaktan haz duyuyor ve Fransa’daki tüm mülkleri ve emekleri kendisine duyulan bir minnettarlığa dönüştürmek istiyor. Fransa’nın tümünü, bir kısmını tekrar Fransa’ya hediye etmek üzere çalmaktan haz alıyor.<sup>18</sup>

Burada “Tüm” ile ilgili bir çıkmaz söz konusu: Tüm sınıflar temsil edildiğinde, mevcut yapı, oyuncuların bir kişi etrafında çember oluşturup ellerindeki mendili arkalarından hızla ötekine verdiği ve ortadaki oyuncunun mendilin kimde olduğunu tahmin etmek zorunda olduğu mendil oyununu andırmaktadır – ortadaki oyuncu doğru tahmin ederse, mendili tutanla yer değiştirir (İngiliz versiyonunda oyuncular “*Button, button, who’s got the button?*”[Düğme, düğme, düğme kimde?] diye bağırır). Fakat hepsi bu kadar değil. Sistemin işleyebilmesi, yani Napoleon’un tüm sınıfların üstünde durması ve herhangi bir sınıfın doğrudan temsilcisi olmaması için kendi rejiminin tabanını tüm sınıfların dışlanmış kesimleri ya da kalıntılarına dayandırması yeterli değildir. Aynı zamanda belirli bir sınıfın temsilcisi olarak davranmalıdır; aktif temsil talebinde bulunan birleşik bir aktör olarak davranacak şekilde teşekkül etmemiş bir sınıfın temsilcisi olarak. Kendilerini temsil edemeyen, dolayısıyla ancak başkaları tarafından temsil edilebilen bu sınıf, elbette, küçük toprak sahibi köylülüktür:

Küçük toprak sahibi köylülük, birbiriyle çok farklı ilişki kurmadan benzer koşullarda yaşayan devasa bir kitledir. Üretim tarzı köylüleri birbiriyle etkileşime sokmaktan ziyade birbirinden tecrit eder ... Bu nedenle kendi sınıf çıkarlarını bir parlamento veya konvansiyon aracılığıyla kendi adlarına savunmaktan acizdirler. Kendilerini temsil edemezler, birileri tarafından temsil edilmeleri gerekir. Temsilcileri aynı zamanda onların efendisi, üzerlerinde bir otorite, onları diğer sınıflardan koruyan, güneş ve yağmur gönderen sınırsız bir yönetsel güç olmalıdır. Dolayısıyla küçük toprak sahibi köylülüğün siyasi nüfuzu, toplumu kendine tabi kılan yürütme organında karşılık bulur.<sup>19</sup>

Tüm bu özellikler, popülist-Bonapartist temsilin çelişik yapısını meydana getirirler: tüm sınıfların üstünde durur; bu sınıflar arasında yer değiştirir; tüm sınıfların dışlanmış kesimlerine doğrudan bel bağlar; ayrıca siyasi temsil talebinde bulunan kollektif bir aktör olarak davranmaktan aciz kesimler için nihai bir referans olur.<sup>20</sup> Bu çelişkiler saf temsilin olanaksızlığını gösterir (yüzde 99’u temsil ettiğini iddia eden *Wall Street İşgali*’nin aksine 2012’nin başında yüzde 100’ün tamamını temsil ettiğini söyleyen Rich Sanlorum’un salaklığını hatırlayın). Lacan’dan beklenebileceği gibi sınıf antagonizması böyle bütünsel bir temsili maddi olarak olanaksız kılar: Sınıfsal antagonizmalar bir toplumun tarafsız bir Bütün olmadığı anlamına gelir – her “Bütün” gizliden gizliye belirli bir sınıfa

ayrıcalık sağlar.

Çağdaş “uzmanlar” ve siyasetçilerin çoğunun paylaştığı aksiyomu hatırlayın: Bize defalarca kez bütçe açıkları ve borçların boyunduruğu altındaki kritik zamanlarda yaşadığımız, bu yükü hep beraber omuzlamamız ve daha düşük yaşam standartlarına razı olmamız gerektiği anlatıldı – bu hepimiz, yani, (çok)zenginler dışında, herkes için geçerli. Zenginlerden daha fazla vergi almak bir tabu tabii: Buna yeltendiğimizde zenginlerin yatırım hevesi kaybolacak, dolayısıyla yeni işlerin sayısı azalacak ve bunun sonuçlarına biz katlanacağız. O halde bu zor zamanlardan kurtulmanın tek yolu, fakirin daha da fakirleşmesi, zenginin daha da zenginleşmesidir. Eğer zenginler, servetini yitirme tehlikesiyle karşı karşıyaysa toplumun mutlaka onlara yardım etmesi gerekir. Mali kriz üzerine hakim düşünce, (devletin yaptığı aşırı harcamalar ve borçlanmanın sonucu) İzlanda’dan ABD’ye tüm sorumluluğun büyük özel bankalarda olduğu gerçeğiyle ayan beyan çelişiktir – devlet bu bankaların iflasını önleme için vergi mükelleflerinden topladığı çok büyük meblağlarla müdahale etmek zorunda kalmıştır.

Bir antagonizmanın varlığını yadsımanın ve birinin konumunu Bütün’ün temsili olarak sunmanın standart yolu antagonizmanın nedenini, anti-sosyal bir unsur olarak, dışkısal bir fazlalık olarak topluma tehdit oluşturan bir yabancıya yüklemektir. Bu nedenle anti-Semitizm yalnızca ideolojilerin biri değil ideolojinin ta kendisi, bir *kat'exohen*'dir. İdeolojinin sıfır derecesi (ya da saf biçimi) kendi koordinatlarını kurar. Nedeni dışarıdan yönelen bir tehdide yansıtılan toplumsal antagonizma (sınıf mücadelesi) mistifiye edilmiş veya yerinden edilmiştir. Lacan’ın “1+1+a” formülüne iyi bir örnek olarak sınıf mücadelesine bakılabilir: iki sınıf ve bu sınıfa ek olarak, yani *objet a* olarak “Yahudi”lerin oluşturduğu fazlalık. Bu ek unsurun ikili bir işlevi vardır. Sınıfsal antagonizmayı fetişist bir biçimde hiçe sayar, tam da bu nedenle sınıfsal antagonizmaya tekabül eder. “Sınıflar arasında barışı” ilelebet engeller; başka deyişle, bu ek olmasaydı, yalnızca iki sınıf, yani 1+1 olsaydı, “saf” sınıfsal antagonizma değil aksine sınıfsal barış olurdu. İki sınıf, uyumlu bir bütün içerisinde birbirlerine hayranlık duyardı. Burada para-doks, sınıf mücadelesinin “saflığı”nı bozan ve yerinden eden unsurun aynı zamanda onu motive eden güç olmasıdır. Toplumsal hayatta daima iki karşıt sınıftan fazlası olduğunu iddia ederek Marksizmi eleştirenler asıl noktayı kaçırmaktadır. Çünkü *asla yalnızca iki karşıt sınıf olmadığı için sınıf mücadelesi vardır*.

Bu bizi “III. Napoleon dispozitifi”nde yirminci yüzyılda ortaya çıkan değişimlere götürür. İlkin, toplumsal yapıya bir tehdit oluşturan yabancı mütecaviz “Yahudi”nin (ya da yapısal muadilinin) spesifik rolü önceleri tam anlamıyla geliştirilme-mişti; günümüzde ise yeni popülizmin temel hedefinin çağımı-zın Yahudileri olan yabancı göçmenler olduğu ortadadır.

İkincisi, günümüzün küçük çiftçileri, adı kötüye çıkmış bir orta sınıftır. Orta sınıfın muğlaklığının, bu cisimlenmiş çelişki-nin (Marx’ın Proudhon hakkında öne sürdüğü gibi) en belirgin tezahürü politikayla kurduğu ilişkide ortaya çıkar: Orta sınıf bir yandan politikleşmeye karşıdır – yaşam tarzının devam etmesi-ni, işinde ve hayatında barış ve huzur içinde olmayı ister; bu yüzden herkesin kendi yerinde durması için toplumdaki olağandışı siyasi seferberliğe son verme amacı güden otoriter darbeleri genellikle destekler. Diğer taraftan, orta sınıf mensup-ları –kendini tehdit altında hisseden çalışkan ve vatansever çoğunluk– ABD’deki Çay Partisi hareketinden, Hollanda’da Geert Wilders’a

ve Fransa’da Le Pen’e sağcı taban örgütlenmelerinin temel dayanağıdır.

Son olarak, Efendi söyleminden Üniversite söylemine yönelik küresel değişimin parçası olarak yeni bir figür ortaya çıkmıştır – belirli çıkarları temsil etmeden, post-ideolojik bir biçimde yönetmeye (daha doğrusu “idare” etmeye) muktedir, teknokratik-mali uzman.

Peki, faşizmle ilgili ortodoks Marksist analizde tanımlanan olağan şüpheli bu çerçevenin neresinde? Hitler’in arkasında duran büyük sermaye (Krupp gibi büyük şirketler vb.). (Ortodoks Marksist sabit-fikir [*doxa*] Hitler’i orta sınıfların desteklediğini kesinkes reddetmiştir). Ortodoks Marksizm bu konuda haklıdır, fakat yanlış nedenlerle: Büyük sermaye nihai referanstır, “görünmez neden”dir ama kendi nedenselliğini bir dizi yer değiştirme aracılığıyla yürürlüğe koyar –Kojin Karatani’nin Freudçu rüya mantığıyla kurduğu kusursuz benzerliği hatırlatırsak: “Marx’ın 18 *Brumaire*’de vurguladığı “rüya-düşünceleri” –başka deyişle, sınıfsal çıkarlar arasındaki fiili ilişkiler– değil rüya-çalışmalarıdır – yani, sınıfsal bilinçdışının yoğunlaşma ve yer değiştirme biçimleridir.<sup>21</sup>

Belkide Karatani’nin formülünü tersine çevirmeliyiz: “rüya-düşünceleri, Marx’ın tarif ettiği mekanizmalar aracılığıyla çok çeşitli biçimlerde temsil edilen içerikler/çıklarlar (küçük çiftçiler, *lumpen proletarya* vs.) değil midir ve “bilinçdışı istem”, bu çoklu temsiller oyununu üstbelirleyen “görünmez Neden”in Gerçek’i, büyük Sermaye’nin çıkarı değil midir? Gerçek hem doğrudan erişimin olanaksız olduğu Şey *hem de* bu doğrudan erişimi önleyen engeldir; kavrayış sınırlarımızı aşan Şey ve Şey’i kavrayışımızı engelleyen, tahrif edici ekrandır. Daha doğrusu, Gerçek, son kertede, perspektifin birincil konumdan ikincil konuma kaymasıdır. Lacancı Gerçek, tahrif olduğu gibi *gerçekliğin tahrifatının ilkesidir* de. Bu *dispozitif* Freud’un rüya yorumlarıyla mutlak bir benzeşim içindedir. Freud’a göre de bir rüyadaki bilinçdışı arzu, asla doğrudan görünmeyen ve açık bir rüya metnine dönüşmesi sonucunda tahrif olan nüve olduğu gibi tahrifat ilkesinin kendisidir de. Deleuze’e göre iktisadi olanın “son kertede” toplumsal yapıyı belirleyerek oynadığı rol de buna paralel bir kavramsal benzeşim örneğidir. Ekonomi hiçbir zaman doğrudan doğruya fiili bir nedensellik olarak mevcut değildir, varlığı tamamen sanaldır, toplumsal “sözde-neden”dir; ama, tam da bu nedenle mutlak, ilişkisellikten uzak ve görünmez nedendir; “kendi yerinde” asla olmayan şeydir. Dolayısıyla “iktisadi olan”, asla verili değildir fakat daima kendi fiiliyat biçimleri tarafından üzeri örtülmüş olan ve gün ışığına çıkarılmayı bekleyen bir farklılıksal sanallık ortaya koyar.<sup>22</sup> Toplumsal alanda konumlanmış farklı unsurlar (iktisadi, siyasi, ideolojik, hukuksal ...) arasında dolaşmakta olan ve bu unsurları özgül biçimlerde eklemleyen bir görünmez X’tir o. Dolayısıyla toplumsal alanın mutlak referans noktası olarak, sanal X olarak iktisadi olanla fiili toplumsal bütünlüğün bir unsuru (“alt-sistemi”) olarak kendi fiiliyatı içindeki iktisadi olan arasındaki radikal farklılıkta ısrar etmeliyiz. Birbirleriyle karşılaştığında –ya da Hegelci terimlerle, sanal iktisadi olan kendi “karşıt belirleniminde”, fiili muadilinde kendisiyle karşılaştığında– bu özdeşlik, mutlak (öz)çelişkisiyle çakışmış olur. Lacan’ın XI. Seminer’de öne sürdüğu “*il n’y a de cause que de ce qui cloche*” –bir neden değil tökezleyen/kayan/yönünü şaşırان bir şeyin nedeni vardır<sup>23</sup>– tezinde belirtildiği gibi bir tezin paradoksal yapısı, neden ile nedensellik arasındaki karşıtlık göz önüne alındığında anlaşılır hale

gelir. Lacan'a göre bu ikisi kesinlikle aynı şey değildir, zira terimin mutlak anlamıyla "bir neden", nedensellik ağının (neden ve sonuç zinciri) aksadığı, nedensellik zincirinde bir kırılma, bir boşluk olduğunda devreye giren bir şeydir. Bu nedenle, Lacan için bir neden, tanım gereği, bir uzak nedendir (1960'lar ve 1970'lerin neşeli "yapısalcılığının" jargonuyla "gö-rünmez neden") – dolaysız nedensellik ağının çatlaklarında hareket eder. Bu noktada Lacan'ın aklında, özellikle bilinçdi-şının işleyişi vardır. Sıradan bir dil sürçmesi düşünün: Diyelim ki, bir kimya konferansında konuşmacılardan biri, sıvı değişim-leri üzerine konuşurken aniden şaşırıp, seks sırasında sperm akışıyla ilgili bir şeyler desin – Freud'un bir "Diğer Sahne" olarak adlandırdığı şeyden bir "cazibe merkezi" adeta yerçekimi gücü gibi müdahil olmuş; görünmeyen etkisini belirli bir uzaklıktan kullanıp konuşma-akışını bükmüş ve orada bir boşluk hasıl etmiştir. Marksizmin o ünlü "son kertede belirlenme" formülünü de belki böyle anlamamız gerekir. "Ekonominin" üst belirleyici kertesini de bir uzak nedendir, asla doğrudan değildir, dolaysız toplumsal nedenselliğin boşluklarına müdahil olur.

O halde, "ekonominin belirleyici rolü" toplumsal alanın nihai referansı değilse nasıl faaliyet gösterir? Sözde-halk müziği ile rock müzik arasındaki gerilimin, milliyetçi-muhafazakâr sağ ile liberal sol arasındaki gerilimin yer değiştirmesine tekabül ettiği bazı post-sosyalist Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi popüler müzik kültürü alanında verilmiş bir siyasi mücadele hayal edin. Demode terimlerle söylersek, popüler kültür mücadelesi, bir siyasi mücadelenin verildiği bağlamı ve terimleri sunmuştur (tıpkı bugün ABD'de *country* müziğin esasen muhafazakâr, rock müziğin ise sol liberal olması gibi). Freud'un yolundan giderek, popüler müzik alanında verilen mücadelenin "tüm meselenin esasını oluşturan" siyasi mücadelenin tali bir ifadesi, bir semptomu, kodlanmış bir yorumu olduğunu söylemek yeterli değildir. Her iki mücadelenin de kendilerine özgü bir tözü vardır: Kültürel olan, salt tali bir fenomen, siyasi yananamları açısından açıklığa kavuşturulmayı bekleyen gölgelerin toplandığı bir savaş meydanı değildir. Dolayısıyla şu durumda, "ekonominin belirleyici rolü" tüm gürültünün ekonomik mücadele etrafında koştığı, ekonomik işleyişin kendini kültürel mücadeleden iki kat uzakta dışavuran gizli bir meta-Öz olduğu anlamına gelmez. Bilakis iktisadi olan kendini tam da siyasi mücadelenin kendini popüler-kültürel mücadeleye dönüştüğü sürece konumlandırır: Hiçbir zaman dolaysız olmayan, daima yer değiştiren, asimetric bir süreç. "Sınıf"ın, kültürel "yaşam tarzları" içinde kodlanmış olan yananamları, açıkça siyasal yan anlamları çoğu zaman tersine çevirmeye muktedirdir. Nixon'ın 1959'da uğradığı hezimetin sebebi olarak gösterilen başkanlıkla ilgili o ünlü TV tartışmasını hatırlayın: İlerici Kennedy üst sınıfbir patrisyen olarak algılanırken, sağcı Nixon ise onun alt sınıftan bir rakibi olarak görünmüştü. Bu elbette Nixon'ın Kennedy ile taban tabana zıt olduğu, Kennedy'nin gizlediği "hakikat"i temsil ettiği anlamına gelmiyor – Kamusal beyanatlarında kendini Nixon'ın ilerici ve liberal muhalifi olarak takdim eden Kennedy'nin yaşam tarzı *aslında* üst sınıftan bir patrisyen olduğunu göstermiştir. Bu da söz konusu yer değiştirmenin, Kennedy'nin ideolojik-siyasi konumunun çelişik doğasına işaret ettiği ölçüde ilericiliğinin sınırlılıklarını gösterdiği anlamına gelir.<sup>24</sup> İşte bu noktada "ekonominin" belirleyici kertesini faaliyet gösterir; ekonomi, temsildeki yer değiştirmenin, iki dizi, "ilerici/muhafazakâr siyaset" ikilisi ile "üst sınıf/orta sınıf" ikilisi arasındaki asimetrinin (şu durumda, terse dönüşün) nedenidir. O halde siyaset,



*ekonominin kendinden uzaklığının* bir adıdır. Siyaset alanı, görünmez Neden olarak ekonomiyi, toplumsal bütünlüğün bir unsuru olan kendi “karşıt belirleniminden” ayrıştıran boşluk tarafından oluşturulur: Siyaset vardır çünkü ekonomi “Bütün-olmayan”dır; çünkü ekonomi “iktidarsız”, cansız bir sözde-nedendir. İktisadi olan burada tam da Lacancı Gerçek’i tanımlayacak biçimde sürece iki kez konumlanmıştır: Hem yer değiştirmeler ve diğer tahrifat biçimleri aracılığıyla diğer mücadelelerde “dışavurulan” esas nüve hem de bu tahrifatları yapılandıran ilkedir.

Marksist toplumsal yorumbilgisi, inişli çıkışlı, uzun tarihinde iki mantığa bel bağlamıştır: “İktisadi sınıf mücadelesi” müşterek başlığı altında çoğu zaman karıştırılsa da birbirinden hayli farklı iki mantık. Bir tarafta, o (kötü) ünlü “tarihin iktisadi yorumu” vardır; tüm mücadeleler –sanatsal, ideolojik, siyasi– son kertede iktisadi (“sınıf”) mücadelesi tarafından belirlenir ve bu mücadelelerin açığa vurulmayı bekleyen esrarengiz anlamları bu mücadelede gizlidir. Diğer tarafta, “her şey siyasi”dir; başka deyişle, Marksist tarih görüşü tümüyle siyasileşmiştir; temel siyasi mücadelenin “bulaşmadığı” toplumsal, ideolojik, kültürel veya başka tür bir fenomen yoktur; hatta bu durum, ekonomi/iktisadi alan için de geçerlidir: “Sendikacılık” yanılması, işçilerin mücadelesinin salt daha iyi çalışma koşulları, ücretler vb. taleplere yönelik iktisadi bir müzakereye indirgenip depolitize edilmesidir. Öte yandan bu iki “bulaşma” türü, –eko- nominin her şeyi “son kertede” belirlemesi ve “her şeyin siyasi olması”– aynı mantığa tabi değildir. *Ex-timate* siyasi özü (sınıf mücadelesi) olmaksızın ekonomi, pozitif bir siyasi gelişim matri-si olur; tıpkı (sahte) Marksist evrimci-tarihselci gelişme fikrinde olduğu gibi. Gelgelelim ekonomiden tümüyle “dezenfekte” edilmiş “saf” siyaset de bundan daha az ideolojik değildir: kaba ekonomizm ve ideolojik-siyasi idealizm aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. Burada içe doğru kavis yapan bir yapı söz konusudur: “Sınıf mücadelesi” ekonominin tam kalbindeki siyasettir. Ya da paradoksal olarak, tüm siyasal, hukuksal, kültürel içerik bir “ekonomik altyapı”ya indirgenebilir, bu yapının bir “dışavurumu” olarak anlamlandırılabilir – sınıf mücadelesi haricinde her siyaset bizatihi ekonomi sınırlarında/iktisat alanında gerçekleşir.<sup>25</sup> Dolayısıyla sınıf mücadelesi en temelde dolayımlyacı bir terimdir: Siyaseti iktisat alanında sabitlerken (her türlü siyaset, “son kertede” sınıf mücadelesinin bir dışavurumudur) aynı zamanda iktisadi olanın kalbindeki indirgenemez siyasi momenttir.

Bu paradoksların temelinde, Marx’ın gözünden kaçmış görünen, temsilin temsil edilen üzerindeki kurucu/oluşturucu faz-lası yatmaktadır. Başka deyişle, pek çok ferasetli analizine rağmen (tıpkı 18. *Brumaire*’dekiler gibi) Marx devleti sonuçta “ekonomik altyapı”nın bir epi-fenomenine indirgemmiştir; şu haliyle devlet, temsilin mantığıyla belirlenir: Devlet hangi sınıfı temsil etmektedir? Burada paradoks şu ki devlet mekanizmasının gerçek ağırlığını göz ardı eden bu yaklaşım, çok haklı olarak “devlet sosyalizmi” olarak tanımlanan Stalinist devlete zemin hazırlamıştır. Zaten Lenin de, Rusya’yı mahveden, pratik olarak işçi sınıfından yoksun bırakan (işçilerin çoğu karşı-devrime karşı savaşırken telef oldu) sivil savaştan sonra devletin temsili sorunuyla uğraşmıştı: Sovyet devletinin “sınıfsal tabanı” neydi? Bir işçi-sınıfı devleti olduğunu iddia ettiği halde işçi sınıfı küçük bir azınlık oluşturduğuna göre halihazırda neyi temsil ediyordu? Lenin’in bu rolü oynayabilecek adaylar arasına dahil etmeyi unuttuğu şey, iktisadi-siyasi gücün tümüne sahip olan ve milyonları temsil eden güçlü bir



makine olan *devlet aygıtı*ydı. Lacan'ın sözünü ettiği fıkrada olduğu gibi –"üç kardeşim var; Paul, Ernest ve ben"– Sovyet devleti de üç sınıfa temsil etmekteydi: yoksul çiftçileri, işçileri ve *kendisini*. Ya da Istvan Meszaros'un terimleriyle söylersek, Lenin "ekonomik altyapıdaki" anahtar faktör olarak devletin rolünü hesaba katmayı unutmuştu. Her türlü toplumsal denetim mekanizmasından bağımsız, despot bir devletin büyümesini engellemek bir yana, bu ihmal devlete sınırsız bir iktidar alanı açtı: Devlet iktidarını kimin ele geçireceği sorusunun gündeme gelmesi için devletin yalnızca kendi dışındaki sınıfları değil kendini de temsil etmesi gerekir.

Günümüzde temel öncülü, iktisadi çıkarlar ile "ahlaki" meseleler arasındaki uçuruma dayanan Amerikan popülist muhafazakârlığın paradoksunu Thomas Frank doğru tarif etmiştir.<sup>26</sup> ABD'de iktisadi sınıf karşıtlığı (yoksul çiftçiler ve mavi yakalı işçilere karşı avukatlar, bankacılar, büyük şirketler), dürüst ve çalışkan Hıristiyan Amerikalılar ile *latte* içen, yabancı arabalara binen, kürtaçı ve homoseksüelliği savunan, milliyetçi fedakârlıklar ve basit taşralı yaşam tarzıyla alay eden dekadan liberaller arasındaki karşıtlığa dönüştürülmüş veya kodlanmıştır. Bu bağlamda düşman, otantik Amerikan yaşam tarzını federal devlet müdahalesiyle yok etmek isteyen (okul servislerinden başlayıp Darwinci evrimin ve sapkın cinsel pratiklerin okullarda öğretilmesine dek) "liberal" kimsedir. Dolayısıyla popülist muhafazakârların temel iktisadi önerisi de kendi düzenleyici müdahalelerini finanse etmek için çok çalışan nüfusu vergilen-diren güçlü devletten kurtulmaktır – bu nedenle, asgari programları da "daha az vergi, daha az düzenleme"dir.

Rasyonel kişisel çıkar arayışının standart perspektifinden, bu ideolojik konumun tutarsızlığı ayan beyan ortadadır: Popülist muhafazakârlar *kendilerini düpedüz ekonomik yıkıma sürüklüyorlar*. Daha az vergi ve daha az düzenleme, güçsüz çiftçileri ticaretin dışına iten büyük şirketlere daha fazla özgürlük anlamına gelir; daha az devlet müdahalesi, küçük çiftçilere daha az federal yardım anlamına gelir; ve bu doğrultuda bir değişiklik olmaz. Popülist evanjelist Amerikalıların gözünde devlet, yabancı bir güçtür ve BM'le beraber deccaldır. Hıristiyan mümi-nin özgürlüğünü yok etmekte, onu yeteneklerini kullanma ahlaki yükümlülüğünden yoksun bırakmakta ve sonuç olarak herkesi kendi kurtuluşunun mimarı kılan bireysel ahlaki ortadan kaldırmaktadır. Peki o halde, George W. Bush yönetiminde devlet aygıtlarının görülmedik bir şekilde infilak etmesi nasıl açıklanabilir? Devlet, şirket birleşmelerini düzenlemeye çalışırken, enerji firmalarını kısıtlarken, hava kirliliği denetimlerini arttırırken, vahşi yaşamı korurken, milli parklarda ağaç kesimini sınırlandırırken büyük şirketler devlete yönelik bu tür evanjelik saldırıları hiç şüphesiz zevkle izlerler. Pek çok insanın, demokratik bir denetime tabi olmadan kendi hayatlarını düzenleyen bir anonim iktidarın sınırsız gücü olarak tecrübe ettikleri şeye radikal bireyciliğin ideolojik meşruiyet sağlaması tarihin nihai ironisidir. Mücadelenin ideolojik boyutuna bakıldığında, popülistlerin *kazanılamayacak* bir savaşın kavgasını verdikleri kör gözün parmağına ortadadır. Cumhuriyetçiler kürtaçı ve evrimin öğretilmesini yasaklar; Hollywood'a ve kitle kültürüne sansür uygularsa, bu yalnızca onların ideolojik hezimetlerine değil ABD'de geniş çaplı bir iktisadi buhrana da yol açar. Bunun sonucu, güçsüzleştirici bir ortak yaşama hali (*symbiosis*) olacaktır: "Yönetici sınıf", popülist ahlak gündemiyle ters düşse de alt sınıfları denetim altında tutmanın bir yolu olarak "ahlak savaşı"nın

hoşgörür ve bu sınıfların kendi öfkelerini örtük iktisadi çıkarları tehdit etmeden dile getirmesine izin verir. Bu da *kültür savaşının, sınıf savaşının yer değiştirmiş hali olduğunu* gösterir – post-sınıfsal bir toplumda yaşadığımızı iddia edenlerin aksine. Ne var ki bu, mevcut muammayı daha da anlaşılabilir kılar: Bu yer değiştirme nasıl *mümkün* olabilir? “Salaklık” ve “ideolojik manipülasyon” bir cevap olamaz; ideoloji tarafından beyinleri yıkanmış alt sınıfların, gerçek çıkarlarının farkına varmaktan aciz kaldıklarını öne sürmek de yeterli değil. Diğerleri bir yana, yıllar önce ABD’de Kansas’ın *ilerici* popülizmin yuvası olduğunu hatırlayalım –insanlar yirmi otuz yılda salaklaşmış olamaz. Wilhelm Reich tarzı eski bir dolaysız psikanalitik izah da (libidinal yatırımlarının insanları kendi rasyonel çıkarlarının aleyhinde hareket etmeye zorladığı) yeterli değildir: Bu yaklaşım libidinal ekonomi ve bildiğimiz ekonomiyle doğrudan hesaplaşır; dolayımılayıcı etkeni göz önüne almaz. Ernesto Laclau’nun önerdiği çözüm de sonuçta tatmin edici değil: Verili bir sosyo-ekonomik konum ve onunla bağlantılı ideoloji arasında “doğal” bir bağ yoktur, dolayısıyla “nesnel” sosyo-ekonomik duruma içkin bir “uygun” ideolojik farkındalık standardı varmış gibi bir “kandırmaca” ve “yanlış bilinçten” söz etmek anlamsızdır; her ideolojik yapı, bir eşdeğerlikler zinciri kuran veya dayatan hegemonik bir mücadelenin sonucudur; mücadelenin sonucu da tamamen zorunsuzdur, “nesnel sosyo-ekonomik durum” gibi dışsal bir referansla sabitlenemez. Böyle genel bir izahta, tüm muamma sona erer.

Burada not edilmesi gereken ilk husus bir kültür savaşının iki boyutlu olmasıdır: Kültür aynı zamanda, kendi siyasetlerini cinsiyetçilik, ırkçılık ve köktencilik karşılığına ve çokkültürlü hoşgörüyü dayandıran “aydın” liberallerin başat ideolojik temasıdır. O halde temel soru şudur: Kültür, niçin yaşam-dünyamızda merkezi kategori haline gelmiştir? Din konusuna gelince, “gerçekten inanmıyoruz”, yalnızca ait olduğumuz topluluğun “yaşam tarzına” saygı gereği olarak (bazı) dini ritüellere ve değerlere ayak uyduruyoruz (“geleneğe saygı” gereği koşer kurallarına uyan inançsız Yahudiler gibi). “Aslında inanmıyorum, ama bu, ait olduğum kültürün bir parçası” argümanı, çağımızın yadsınmış veya yer değiştirmiş inanç tarzının hakim biçimidir. O halde, “köktencilik olmayan” kültür nosyonu, “gerçek” din, sanat ve diğerlerinden farklı olarak, esasen, yadsınmış veya gayrişahsi inançların alanıdır – aslında inanmadan, “gerçekten ciddiye almadan” uyguladığımız şeylerin tümünün adıdır. Not edilmesi gereken ikinci husus, yoksullarla dayanışma halinde olduklarını iddia ettikleri halde liberaller kendi kültür savaşlarını aksi yönde bir sınıfsal mesajla kodlamaktalar. Çok-kültürcü hoşgörü ve kadın hakları yönündeki mücadeleleri daima değilse çoğu zaman “alt sınıflara” atfedilen hoşgürsüz-lüğe, köktencilik ve ataerkil cinsiyetçiliğe karşıt bir konuma işaret ediyor. Bu kafa karışıklığını gidermenin bir yolu, gerçek ayırım çizgilerini yok etme işlevi gören dolayımılayıcı terimlere odaklanmaktır. “Modernleşme” teriminin güncel ideolojik saldırıda kullanılış biçimi ibretlidir: Öncelikle “modernleşme yanlıları” (küresel kapitalizmi, iktisadi boyuttan kültürel boyuta, baştan sona onaylayanlar) ile “gelenekçiler” (küreselleşmeye direnenler) arasında soyut bir karşıtlık inşa ediliyor. Ardından geleneksel muhafazakârlar ve popülistlerden “Eski Sol”a (refah devletini, sendikaları vb. savunmaya devam edenler) dek herkes direnenler kategorisine sokuluyor. Bu kategorizasyonun, toplumsal gerçekliğin belirli bir veçhesini yansıttığı muhakkak. Almanya’da

2003 başlarında, dükkânların Pazar günü de açık olmasının kanuni bir hakka dönüşmesini engelleyen Kilise ve sendikaların koalisyonunu hatırlayın. Ne var ki bu “kültürel farklılığın” farklı tabakaları ve sınıfları kapsayarak tüm toplumsal alanı kat ettiği veya diğer muhalefetlerle farklı biçimlerde birleşebildiği (böylece küresel kapitalist modernleşmeye direnen “geleneksel değerleri” veya kapitalist küreselleşmeyi onaylayan ahlakçı muhafazakârları gördüğümüz) söylenemez. Kısacası bu “kültürel farklılığın” çağdaş toplumsal süreçlerde faaliyet gösteren bir dizi antagonizmadan biri olduğunu iddia etmek saçmadır.

Bu karşıtlığın toplumsal bütünlükte bir anahtar işlevi görememesi, yalnızca diğer farklılıklarla eklenmesi gerektiğini göstermez. Soyut olduğunu ve Marksizmin savına göre tüm diğer antagonizmaları üstbelirleyen ve bu haliyle tüm alanın “somut evrenseli” olan bir antagonizma (sınıf mücadelesi) olduğunu gösterir. “Üstbelirlenme” terimi burada tam da Althusserci anlamda kullanılıyor; sınıf mücadelesi, tüm diğer mücadelelerin nihai referansı ve anlam ufku değil diğer antago- nizmaların “eşdeğerlik zincirlerine” eklenme biçimlerinin oluşturduğu “tutarsız” çoğulluğu açıklayan yapılandırıcı ilkedir. Sözcüleri feminist mücadele, özgürlük yolundaki ilerici mücadelesiyle bir zincire eklenilebilir ya da (sık sık olduğu gibi) üst-orta sınıfların “ataerkil ve hoşgörüsüz” alt sınıflar karşısındaki üstünlüklerini dayatmak için başvurdukları bir ideolojik araç olarak faaliyet gösterebilir. Burada önemli olan, feminist mücadelenin sınıfsal antagonizmayla farklı biçimlerde eklenmesi değil sınıfsal antagonizmanın iki katmanlı bir durum almasıdır: Sınıf mücadelesinin oluşturduğu özel kümelenme, feminist mücadelenin niçin üst sınıflarca desteklendiğini açıklar. (Aynı şey ırkçılık için de geçerlidir: Açık ırkçılığın en alt kesimden beyaz işçiler arasında yaygın olmasının nedeni sınıf mücadelesinin dinamiklerinde aranmalıdır.) Burada sınıf mücadelesi, mutlak Hegelci anlamıyla, “somut evrenseldir”; kendi ötekiliğiyle (diğer antagonizmalar) ilişki kurarken aslında kendisiyle ilişki kurmakta, diğer mücadelelerle ilişki kurma biçimini (üst)belirlemektedir.

Altı çizilmesi gereken üçüncü husus, feminist, ırkçılık karşıtı, cinsiyetçilik karşıtı ve bu türden diğer mücadelelerle sınıf mücadelesi arasındaki temel farklılıktır. İlk durumda, amaç antagonizmayı farklılığa dönüştürmek iken (cinsiyetlerin, dinlerin ve etnik grupların barışçıl biçimde bir arada bulunması) sınıf mücadelesinin amacı ise tam tersidir: sınıfsal farklılıkları sınıfsal antagonizmalara dönüştürmek. Buradaki eksiltmenin nedeni genel karmaşık yapının, kendi minimal antagonist farklılığına indirgenmesidir. Irk-cinsiyet-sınıf dizisinin, sınıf bağla- mında gizlediği şey, siyasi mekânın farklı mantığıdır: Irkçılık ve cinsiyetçilik karşıtı mücadeleler ötekinin tam anlamıyla tanınması için mücadele ederken sınıf mücadelesi ötekini yenmek, denetimi altına almak, hatta yok etmeyi amaçlar – fiziken değilse de sosyo-politik rolünü ve işlevini ortadan kaldırarak. Başka deyişle, ırkçılık karşıtlığının tüm ırkların kendi kültürel, siyasi ve iktisadi çabalarında serbest bırakılmasını istediğini söylemek mantıklı olsa da, proleter sınıf mücadelesinin burjuvaziye kendi kimliğini dayatma ve kendi hedeflerine ulaşma olanağı sağladığını öne sürmek mantıksızdır. Bir durumda, farklı kimliklerin tanınmasına dayalı bir yatay mantıkla diğer durumda ise bir antagonistle girişilen mücadeleye özgü bir mantıkla karşılaşırız. Buradaki paradoks şu ki söz konusu

antagonizmanın mantığını popülist köktencilğin muhafaza etmesi, liberal solun ise farklılıkların tanınmasına, antagonizmaların birlikte var olan farklılıklara dönüşmesine dayalı mantığa uymasındır. Muhafazakâr popülist taban örgütlenmeleri, üst sınıfların sömü-rüsü karşısında halkı seferber etme ve mücadeleye girme ilkesine dayanan eski radikal solcu tutumu gasp ettiler. ABD’deki iki partili sistemde kızıl Cumhuriyetçileri, mavi ise Demokratları işaret ettiği için ve popülist köktenciler (elbette) Cumhu-riyetçilere oy verdiği için eski anti-Komünist slogan *En iyi kızıl, ölü kızıl!* bugün yeni ve ironik bir anlam kazanıyor – eski tip solcu taban örgütlenmelerinin “kızıl” tutumu ile yeni Hıristiyan köktenci popülizm arasındaki devamlılıkta gizli olan bir ironi.

[16](#) Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*, Cilt 1, Moskova; Progress Publishers 1969, s. 83.

[17](#) Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 2, Moskova; Progress Publishers 1975, s. 148.

[18](#) Karl Marx “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte” (1852), *Surveys From Exile*, ed. David Fernbach, Harmandsworth, Penguin 1973, s. 246-7.

[19](#) a.g.e.

[20](#) Bu üçlemeyi Lacancı İSR üçlemesiyle betimlemek çok zor değildir: küçük çiftçiler III. Napoleon rejiminin İmgesel temeli; bir sınıftan öteki (alt)sınıfa atlamaya ilişkin Simgesel mendil oyunu; bütün sınıfların pisliğinin Gerçek’i.

[21](#) Kojin Karatani, *History and Repetition*, New York: Columbia University Press 2011, s. 12.

[22](#) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press 1995, s. 186.

[23](#) Bkz. Jacques Lacan *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Birinci Bölüm Harmandsworth: Penguin 1979.

[24](#) Bunun benzeri bir ters çevirme bugün de sürmekte, liberal-sol feministlerle muhafazakar halkçıların karşıtlığı aynı zamanda üst-orta-sınıf feministler ya da çokkültürcülerle alt-sınıf taşralılar arasındaki karşıtlık olarak algılanır.

[25](#) Benzer şekilde, aynı psikanaliz için de geçerlidir: bariz cinsel rüyalar *hariç*, rüyaların hepsi cinsel bir içeriğe sahiptir – peki niçin? Çünkü bir içeriğin cinselleşmesi onun bozulma prensibinin gereği biçimseldir; o içeriğin tekrarlama, dolaylı yaklaşım, vs. sebebiyle her konu –cinselliğin kendisi de dahil olmak üzere– cinselleşmiştir. En hakiki Freudcu ders insanın simgesel kapasitesinin patlamasının sadece metaforik cinsellik açıklığının genişlemesinden (cinsellikle alakası olmayan aktivitelerin kendileri “cinselleşebilir”, herşey “erotik” hale gelebilir) değil, daha önemli olarak bu patlamanın *cinselliğin kendisini cinselleştirmesidir*: insan cinselliğinin spesifik özelliği hazırlık niteliğindeki çiftleşme ritüelleri de dahil olmak üzere doğrudan, aslında salakça, çiftleşme gerçekliğiyle uzaktan yakından alakası yoktur. Sadece hayvan çiftleşmesinin dürtünün kendine-işaret eden vahşi döngüsüne, onun imkansız şey’e ulaşma başarısızlığının müzmin tekrarına yakalandığında cinsellik dediğimiz şeyi elde ederiz, cinsel aktivitenin kendisi de cinselleşmiş olur. Bir başka deyişle, cinselliğin (hemen hemen) her insan aktivitesine metaforik bir içerik olarak yayılması ve işlev gösterebilmesi olgusu bir gücün değil, aksine, onun iktidarsızlığının, başarısızlığının, içsel blokajının bir işaretidir.

[26](#) Bkz. Thomas Frank, *What’s the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America?*, New York: Metropolitan Bokks 2004.

## **Kötücül Etnik Şeyin Geri Dönüşü**

1930’larda, Hitler anti-Semitizmi sıradan Almanların yaşadığı derterini açıklayan bir anlatı olarak sunuyordu. İşsizlik, ahlaki yozlaşma, toplumsal huzursuzluk ve bütün bunların sorumlusu Yahudilerdi. “Yahudi komplosunu” sahneye koymak basit bir “bilişsel haritalandırma” yoluyla her şeyi belirgin kılmıştı. Günümüzde çokkültürlülüğe yönelik nefret ve göçmen korkusu da benzer şekilde faaliyet göstermiyor mu? Sahiden ilginç şeyler oluyor –gündelik hayatımızı etkileyen mali yıkımlar yaşıyoruz ama ne olduğunu hiçbir şekilde anlayamıyoruz– ve çokkültürlülüğün reddi duruma sahte bir açıklık getiriyor: Hayatımızı mahvedenler yabancı mütecavizler. Batı ülkelerinde yükselen göçmen-karşıtlığı eğilimiyle (Anders Breivik’in yaptığı katliamla doruk noktasına ulaştı) süregiden mali kriz birbiriyle bağlantılıdır. Etnik kimliğe bel bağlamak, şeffaflıktan uzak mali soyutlamaların girdabına kapılmanın yol açtığı travmaya karşı koruyucu bir kalkan işlevi görüyor. Asimile edilemeyen “gerçek yabancı” beden ise, nihayetinde, kendi kendine inanılmaz bir ivme kazandıran Sermaye adlı makine.

Bizi gerek Breivik’in işlediği cinayetlere verilen tepkiler gerekse kendine bir ideolojik meşruiyet üretmesi üzerine düşünmeye sevk etmesi gereken bazı unsurlar var. Norveç’te 70’den fazla kişiyi öldüren bu “Marksist avcısı” Hıristiyanın manifestosu, aslında başıboş bir delinin zırvalaması *değil*; yükselen göçmen-karşıtlı popülizme (az, çok) örtük bir zemin sağlayan “Avrupa krizi”nin berrak bir ifadesidir. Breivik’in tutarsızlıkları, tam da, bu krizin iç çelişkilerinin belirtisidir. Göze çarpan ilk şey, Breivik’in kendi düşmanını üç unsurdan oluşan bir kombinasyonda (Marksizm, çokkültürcülük, İslamcılık) bulmasıdır ki bunların her biri üç ayrı siyasi alana aittir: Marksist radikal Sol, çokkültürcü liberalizm ve dini İslamcı köktencilik. Eski bir faşist alışkanlık olan, düşmana birbiriyle alakasız özellikler atfetmek (“Bolşevik-plutokratik-Yahudi komplosu”) bir başka biçimde yeniden tezahür etmiştir. Breivik’in kendini radikal Sağcı ideolojinin tüm kozlarından yararlanarak tanımlaması pek çok şeyi anlatıyor. Bu karakter Hıristiyanlığı savunur, ama laik bir agnostiktir: Hıristiyanlık onun gözünde İslam karşıtlı bir kültürel inşadan ibarettir. Anti-feministtir, yüksek öğrenime kadınların özendirilmemesi gerektiğini düşünür ama “laik” bir toplumdan yanadır; kürtaçı destekler ve bir gay-taraftarı olduğunu ilan eder. Nazilere mahsus özelliklerini (örneğin İsveçli Naziyanlısı folk şarkıcısı Saga’ya sempatisi) Hitler’e duyduğu nefretle birleştirir; kahramanları arasında Nazi-karşıtlı bir Norveçli direniş örgütünün lideri Max Manus da vardır. İrçılıktan daha çok Müslüman düşmanıdır; tüm nefretini Müslüman tehdidine yoğunlaştırır. Sonuncu ve bir o kadar önemli başka bir nokta da Breivik’in anti-Semit ve ama İsrail yanlısı olmasıdır; İsrail Devleti’nin Müslümanların dünya üzerinde yayılmasına karşı birincil savunma hattı olduğunu düşünür – hatta Kudüs Tapınağı’nın tekrar inşa edildiğini görmek ister. Avrupa’da bir Yahudi sorunu yoktur (Britanya ve Fransa dışında) çünkü Batı Avrupa’da toplam bir milyon Yahudi yaşamaktadır ve bunların sekiz yüz bini Britanya ve Fransa’da mukimdir. Öte yandan altı milyon Yahudi’nin yaşadığı ABD’de (Avrupa’nın yüzde altı yüzü) ciddi bir Yahudi sorunu vardır. Dolayısıyla Breivik, Siyonist bir Nazi olarak nihai bir paradoksu cisimleştirmekte – bu nasıl mümkün olabilir? Breivik’in saldırısına Avrupa Sağı tarafından gösterilen tepkiler, meseleyi anlamamıza yardımcı olan unsurlardan biridir: Breivik’in bu canice eylemini kınarken bu eylemin “gerçek sorunlarla ilgili meşru endişeleri” de gündeme getirdiğini unutmamak gerektiği söylenir –ana akım siyasetçiler

Avrupa'nın İslamlaşma ve çokkültürcülük nedeniyle uğradığı yozlaşmanın üzerine gitmekte başarısız olmuş; yahut *Jerusalem Post*'tan alıntılırsak, Oslo trajedisi “Norveç ve başka ülkelerde göçmenlerin entegrasyonu ile ilgili politikaları uzun uzadıya yeniden değerlendirmek için bir fırsat” olarak görülmelidir.<sup>27</sup> (Filistinlilerin terör eylemleriyle ilgili de benzer bir yorum işitmek hoş olurdu; örneğin “bu terör eylemleri İsrail'in politikalarını gözden geçirmesi için bir fırsat olmalıdır” gibi.) Bu değerlendirmede İsrail'e yönelik de örtük bir gönderme var elbette: “Çokkültürlü” bir İsrail'in hayatta kalma şansı yok, tek gerçekçi seçenek, ırk ayrımcılığı [*apartheid*]. Bu basbayağı sapkın Siyonist-sağcı ittifak için bir bedel ödeniyor; öyle ki Filistin'le ilgili savların meşrulaştırılması için, Avrupa tarihinde daha önceleri Yahu-diler aleyhinde kullanılmış olan argümanların geriye dönük kabul edilmesi icap ediyor: Gizli pazarlığın şartlarına göre içimizdeki Filistinlilere tahammül etmeme hakkımızı kabul ediyorsanız, biz de sizin diğer kültürlere yönelik tahammülsüzlüğü-nüzü kabul etmeye hazırız. Yahudilerin son birkaç yüzyılda Avrupa'da çokkültürcülüğe öncülük etmiş olmaları bu örtük pazarlığın trajik ironisidir: Yahudilerin sorunu bir başka kültürün baskın olduğu bir coğrafyada ayakta kalmak ve kendi kültürlerinin el değmemişliğini korumaktır.<sup>28</sup> Bu yolun sonunda hiç de bir çırpıda yabana atılmaması gereken bir olanak söz konusu: Siyonistler ile Müslüman köktencilik arasında bir “tarihi pakt”. Orta Doğu müzakerelerinin bir “barış süreci” olarak adlandırılmasının bir mistifikasyon olmasının nedeni budur. Esas mesele barış değil Filistinlilerin kurtuluşudur – Filistinlilerin kendilerinden alınan (bir kısım) toprağı geri alma ve siyasi özerklik kazanma mücadelesi. Hindiçin ve Cezayir'deki sömürge savaşlarında Fransa ve sömürge halkları arasındaki barışa benzer bir barış söz konusu değil burada. “Barış süreci” adlandırmasını kabul ettiğimizde, çıkarı *mevcut işgal koşulları altında barış* olan tarafın konumunu onaylamış oluruz. Peki, bu yeni muhakemenin kendini dayatacağı yeni bir çağa giriyorsak ne olacak? Ya Avrupa kendi demokratik açıklığının temelinde dışlama olduğu paradoksunu kabullenmek zorundaydı: Ya Robespierre'in çok önceleri söylediği gibi “özgürlük düşmanlarına özgürlük yok”sa? Prensipte bu tabii ki doğrudur, ama burada meseleyi daraltmak ve özgülleştirmek zorundayız. Breivik bir bakımdan doğru hedefi seçmişti: Esasında, yabancılara değil kendi yaşadığı toplumda yabancılara hoşgörülü bakanlara saldırdı. Sorun yabancılar değil, sorun Avrupalı kimliğimiz. Avrupa Birliği'nde (AB) halihazırda devam eden kriz bir iktisadi ve mali kriz olarak görünse de bu krizin derinlerinde ideolojik-siyasi bir kriz yatmakta: Birkaç yıl önce AB kurumlarıyla ilgili yapılan referandumlar, seçmenlerin AB'yi “teknokratik” bir iktisadi birlik olarak algıladığını açıkça ortaya koydu; AB kurumlarının kitleleri seferber edecek bir vizyonu yok. Son dönemdeki protestolara kadar, kitleleri seferber edebilen tek ideoloji Avrupa'nın göçmenlere karşı savunulmasıydı.

Son dönemlerde Doğu Avrupa'daki post-Komünist ülkeler-de patlak veren homofobi durup düşünmemiz için bir vesile olmalıdır. 2011 başlarında İstanbul'da binlerce kişinin barış içerisinde yürüdüğü bir eşcinsel yürüyüşü yapıldı, herhangi bir şiddet olayı yaşanmadı; aynı tarihlerde Sırbistan ve Hırvatistan'da (Belgrad ve Split'te) yapılan eşcinsel yürüyüşlerinde ise polis, katılımcıları gözü dönmüş fundamentalist Hıristiyanların acımasız saldırılarından koruyamadı. Avrupa mirasına karşı gerçek bir tehlikeden söz edilecekse Türkiye'ye değil *bu* kökten dincilere işaret edilmelidir.

Gelgelelim AB Türkiye'nin üyeliğini bloke etmiş durumda; o halde şu soruyu sormaktan çekinmemeliyiz: Aynı kuralları Doğu Avrupa'ya niçin uygulamıyoruz?<sup>29</sup>

Anti-Semitizm'i de ırkçılık, cinsiyetçilik, homofobi, gibi unsurlarla bir arada düşünmek gerekir. İsrail Devleti, Siyonist politikalarına zemin oluşturmaya çalışırken bu noktada ölümcül bir hata yapıyor: "Eski" (geleneksel Avrupalı) olarak bilinen anti-Semitizmi tamamen inkâr etmese de önemsiz göstermekte ve bunun yerine İsrail Devleti'nin Siyonist siyasetinin bir eleştirisi kisvesine sokulan yeni ve "ilerici" olarak bilinen anti-Semitizm'e odaklanıyor. Bernard Henri-Levy de, yakın geçmişte, aynı doğrultuda ilerleyerek, (*The Left in Dark Times* kitabında) yirmibirinci yüzyılda anti-Semitizmin ya "ilerici" olacağını ya da hiç olmayacağını iddia etmiştir. Doğal sonucuna götürüldüğünde bu tez, bizi mistifiye edilmiş/yer değiştirmiş bir anti-kapitalizm olarak anti-Semitizmle ilgili eski Marksist yorumu (bu yoruma göre anti-Semitistler kapitalist sistemi suçlayacakları yerde öfkelerini sistemi yozlaştırmakla suçladıkları belirli bir etnik grup üzerinde yoğunlaştırırlar) ters çevirmeye sevk ediyor. Henri-Levy ve partizanlarına göre günümüzde kapitalizm karşıtlığı, anti-Semitizmin kılık değiştirmiş bir halidir.

"Eski-tip" anti-Semitizme saldırmayı yasaklayan bu az söz edilse de çok etkili olan yöntem tüm Avrupa'da, özellikle de Doğu Avrupa'da ortaya çıkmakta. Benzer bir tuhaf ittifakı ABD'de de gözlemleyebiliyoruz: Adeta doğaları gereği anti-Semitik olan köktendinci Hıristiyan ABD'liler, nasıl oldu da İsrail Devleti'nin Siyonist politikalarının hararetli bir destekçisi haline geldiler? Bu muammanın tek bir cevabı var: Değişen ABD'li köktendinciler değil Siyonizmin kendisi. Kendilerini İsrail Devleti'nin bütün politikalarıyla özdeşleştirmeyen Yahudilere yönelik nefretinden dolayı Siyonizm paradoksal olarak anti-Semitik bir biçim aldı; bu anti-Semitik hatta, Siyonist projeden şüphe eden Yahudi figürü inşa olundu. İsrail tehlikeli bir oyun oynuyor: Radikal sağın ABD'deki en önemli sesi ve İsrail yayımlıcağının kuvvetli bir destekçisi olan Fox News, yakınlarda, açıkça anti-Semitik yorumlar yapan popüler sunucularından Glen Beck'i tenzil-i rütbeye uğratmak zorunda kaldı.

İsrail Devleti'nin politikalarına yönelik eleştiriler karşısında standart Siyonist argüman şöyledir: Tabii ki diğer devletler gibi İsrail Devleti de yargılanabilir, en nihayetinde eleştirilebilir de, fakat İsrail politikalarına yönelik bu eleştiriler anti-Semitik amaçlar doğrultusunda istismar edilmektedir. İsrail politika-larını kayıtsız şartsız destekleyen köktendinci Hıristiyanlar, Sol'un bu politikalara yönelik eleştirilerini kabul etmiyorlar; günlük Viyana gazetelerinden *Die Presse*'de Temmuz 2008'de yayımlanan harika bir karikatür bu argümanı konu etmekteydi. Karikatürde yer alan Nazi görünümülü iki tıknaz Avusturyalı'dan birisinin elinde bir gazete var ve arkadaşına şöyle diyor: "İşte yine görüyoruz; tamamen meşru bir anti-Semitizm ucuz bir İsrail eleştirisi adına nasıl da istismar ediliyor!" İsrail Devleti'nin müttefikleri günümüzde bunlar. Öte yandan, aslında Yahudi milletinin büyüklüğünden gizliden gizliye nefret eden gerçek kin ve nefret mihrakları, anti-Semitlerle ittifak yapan Siyonistler değil mi? Peki, böyle tuhaf bir duruma nasıl geldik? Aynı şey 1989 sonrasında yaşanan hayalkırıklığı için de geçerli. Lubitch'in *Ninotchka* fıkrasının harikulade bir diyalektiği var: Adamın biri kafeteryaya girer ve kremasız kahve ister, garson cevap verir: "Üzgünüm, kremamız kalmadı. Sütsüz kahve getirebilir miyim?" Her iki durumda da müşteriye sade kahve getirilir, ama bu



aynı-kahveye her defasında farklı bir olumsuz- lama eşlik etmektedir; ilk önce kremasız-kahve, sonra sütsüz-kahve. Burada karşılaştığımız şey, eksikliğin kendisinin pozitif bir nitelik olarak işlev gördüğü bir farklılaşma mantığıdır – bir Montenegroluya dair eski bir Yugoslav fıkrası bu paradoksu iyi anlatıyor (eski Yugoslavya’da Karadağlı insanlar tembel olarak damgalanmıştır): Karadağlı biri uyumaya gittiğinde yatağının başına neden biri dolu biri boş iki bardak koyar? Gece vakti susayıp susamadığını önceden düşünmek için çok tembel olduğundan... Bu fıkradaki önemli nokta yokluğun da pozitif olarak kaydedilmesidir: Dolu bir bardak suyun olması yetmez; çünkü, eğer Karadağlı susamazsa onu kâle almaz olur biter – bu olumsuz olgunun kendisine boş bardak tarafından dikkat çekil-melidir; bir diğer deyişle, suya-ihtiyaç-olmaması durumu boş bardağın boşluğunda cismani bir hal almış olmalıdır. Polonya hareketinin adı da bize şunu söyler; muhalif göstericiler acımasız kapitalist dayanışmasızlığın olmadığı bir özgürlük ve demokrasi istiyorlardı ama elde ettikleri şey tam da dayanışmanın olmadığı bir özgürlük ve demokrasi oldu. Aynısı Macaristan’da devam eden “orbanlaşma”ya karşı geniş kesimlerin paylaştığı eleştirel tepki için de geçerli.<sup>30</sup> Hikayeyi herkes bilir: Macar parlamentosundaki ezici çoğunluğu sayesinde Başbakan Viktor Orban’ın Sağcı-popülist partisi Fidesz anayasayı değiştirme gücünü elinde tutar; dahası, bir gün gibi kısa bir sürede ve enine boyuna tartışılmadan, kendisine yasaları onama imkanı verecek yeni kuralları dayatmıştır. Bu gücünü sonuna kadar kullanarak bir dizi yeni yasa geçirir – en kötü şöhretli olanları şunlar: Eski Komünist Partisi’ni ve haleflerini “suç örgütleri” olarak etiketleyerek Macar Sosyalist Partisi ve liderlerini tek tek ve kolektif olarak Macaristan’ın geçmişindeki tüm Komünist partilerin suç teşkil eden faaliyetlerinden sorumlu tutan bir yasa.

Üyeleri parlamentodaki iktidar partisi tarafından atanan bir medya denetim organını yürürlüğe koyan bir yasa. Yasal faaliyet gösterebilmeleri için, tüm medya kuruluşlarının bu organa tabi olmaları gerekecektir. Bu organın “ölçüsüz haber içerikleri” sunmak veya, belirli bir grubu yahut “halkın çoğunluğunu” “aşağılayan”, “kamusal ahlakı ihlal eden” yayınlar yapmak gibi gerekçelerle 700,000 Avro’ya kadar ceza kesme yetkisi olacak. “Ağır” ihlallerde ise medya kuruluşlarının lisansı iptal edilebilecek. Yasa aynı zamanda gazetecilerin, kaynaklarını açıklamama hakkıyla ilgili koruyucu yasal düzenlemeleri de kaldırıyor. Yeni din yasası, yalnızca on dört dini kuruluşu doğrudan tanıyor; diğer grupları ise (ki sayıları 300’ün üzerinde olan bu gruba Budistler, Hindular ve Müslümanlar gibi diğer dünya dinlerinin temsilcileri de dahil) zorlu bir akreditasyon sürecine mecbur ediyor. Başvuran örgütler en az yüz yıllık bir uluslararası geçmişe sahip olmalı ya da Macaristan’da en az yirmi yıllık bir kurumsal faaliyette bulunmuş olmalı; otantiklikleri ve teolojik yaklaşımları Macar Bilimler Akademisi, Parlamento İnsan Hakları ve Dinler Komitesi tarafından değerlendirilecek, ve Parlamento’nun üçte ikilik çoğunluğu tarafından oylanacak. Bu liste doğrudan devletin adının değiştirilmesine dek uzar gider: Macaristan Cumhuriyeti değil, apolitik-etnik bir kutsal varlık olarak yalnızca Macaristan. Sözü ettiğimiz yasalar Avrupa’nın temsil ettiği özgürlüklere bir tehdit olarak görüldüğü için Macaristan’da ve başka ülkelerde çokça eleştirildi – Hatta ABD’nin eski Macar büyükelçisi ironik bir yorumla, Macaristan’ın tekrar *Radio Free Europe*’a ihtiyacı olacağını söyledi. Bu yasaların temel paradoksu içerik ile biçim arasındaki gerilimdir. Her ne kadar (içerikleri

yönünden) anti-totaliter olarak sunulsa da, başka deyişle, görünürdeki hedefleri Komünist rejimden arta kalanlar olsa da, gerçek hedef liberal özgürlüklerdir – bu yasalar Avrupa’ya yönelik gerçek bir saldırı, Avrupa kültürel mirasına yönelik ciddi bir tehdittir. Dolayısıyla liberaller, “totaliter” geçmişten arta kalan pislikleri temizleme hazzından, bu işin verdiği gizli tatminden mahrum kalmak durumundalar (tıpkı, her ne kadar Nazizm’e karşı olsalar da Hitler’in Yahudileri temizlemesinden gizliden gizliye hoşnut olan muhafazakâr Almanlar gibi) – zira sırada ve hedefte liberaller de var.

Bu yasaların barındırdığı iğrenç saçmalıklar kolaylıkla ortaya konabilir – örneğin, günümüz Macaristan’ında, iktidar partisi, bir zamanlar Komünizm’le savaşmış ama şimdi liberal-demokratik mirasa bağlı olan muhaliflere, adeta Komünizmin canavarlıklarından onlar da suçluymuş gibi davranıyor. Liberallerin bundan aldıkları kibirli haz bir başka nedenden dolayı da yanlış: Macaristan’ın *urbi*’sine odaklanırken küresel kapitalizmin *orbi*-sinin bundaki dahilini görmezden geliyorlar. Orban iktidarını yerden yere vurmaktansa, Post-Komünist Doğu Avrupa’nın niçin sağ milliyetçi popülizme sürüklendiğini sorgulamalıyız. Fukuyama tarzı mutlu ve liberal küresel kapitalizmden Macaristan gibi bir ülke (artık Cumhuriyet değil) nasıl doğabilir? 1930’lara dönelim; Max Horkheimer, Faşizme yönelik basit eleştirilere şu cevabı yapıştırmıştı: Kapitalizmi eleştirmeyenler, Faşizm konusunda da ağızlarını açmasın. Bugün şöyle diyebiliriz: Neoliberal dünya düzeniyle ilgili eleştirel bir görüşü olmayanlar Macaristan konusunda da ağızlarını açmasınlar.

Macar parlamentosunun geçenlerde kabul ettiği *bir diğer* yeni yasadan, öbür anti-demokratik yasalarla aynı kategoriye dahil edilen bir yasadan bahsedelim: Yeni bankalar yasası yürürlüğe konduğunda, bağımsız bir kurum olarak merkez bankasını lağvedecek ve devlet başkanına merkez bankasının başkan yardımcılarını atama yetkisi tanıyacak. Anı zamanda ülkedeki faiz oranlarını belirleyen parasal konseye yapılacak siyasi tayinlerin sayısı da doğal olarak artacak. Bu yasanın demokratik eleştirisi, diğer yasalara yönelik eleştirilerle aynı hususlara yoğunlaşmaz mı? Marx’ın kapitalizmin mottosuna yönelik ironik referansı gibi (“özgürlük, eşitlik ve *Bentham*”) Batılı liberal eleştirmenler de Macaristan’a “özgürlük, demokrasi ve *bağımsız merkez bankaları*” dayatmak istemiyor mu?

Bu son rezaletin, iktisadi bağlamı ayan beyan ortada: “Bağımsız bir merkez bankası”, AB ve IMF tarafından dayatılan “kemer sıkma önlemleri”ne ayak uydurmanın adıdır. Bu bağlamda, demokratik haklar ve neoliberal ekonomi politikalarının aynı madalyonun iki yüzü olduğu gibi bir izlenim yaratıldı – Neo-liberal ekonomi politikalarına karşı çıkanların, nesnel olarak, özgürlük ve demokrasiye yönelik tehdit oluşturdukları ima edilmektedir. Bu mantık hiç tereddütsüz reddedilmelidir: İki boyut (otantik demokrasi ve neoliberal ekonomi) birbirinden bağımsız olduğu gibi günümüzün özgül koşullarında otantik demokratik siyaset kendini tam da “tarafsız”, görünüşte apolitik ve teknokratik iktisadi önlemlere yönelik halk muhalefetine ifade eder. Devlet politikaları düzeyinde banka işlemlerinin denetimi, mali krizlerin yıkıcı etkilerini denetim altına almakta iktisadi bakımdan başarılı olmuştur. Bu tabii Orban hükümetinin ekonomi politikasını hiçbir şekilde meşrulaştırmaz. Felsefeci G. M. Tamas vurgulanması gereken hususu şöyle formüle etmiştir: “Demokratik kurumların korunması ister istemez Macar halkının sürekli yoksullaşmasıyla el ele

giderse (AB ve IMF'nin dayattığı kemer sıkma önlemlerinden dolayı), Macar yurttaşların liberal demokrasiyi yeniden kurmakta gönülsüz olmalarına pek şaşırılmamalıdır.”<sup>31</sup> Başka deyişle, bir koltuğa hem demokratik bir dirilişi hem de neo-liberal politik önlemleri sığdıramazsınız: Demokratik diriliş kahvesini, iktisadi neo-liberalizm kreması olmadan servis etmek şarttır.

Dolayısıyla Macaristan örneği, Avrupa-karşıtı hissiyatın muğlaklığına işaret etmektedir. On yıl önce, Slovenya Avrupa Birliği'ne katılmak üzereyken, Avrupa'ya kuşkuyla bakan bir Sloven, Marx Biraderler'in avukat tutma konusuyla ilgili esprisinin sarkastik bir yorumunu öne sürmüştü: Biz Slovenlerin bazı sorunları mı var? Hadi, o halde AB'ye katılalım! Daha fazla sorunumuz olacak ama bunları halledecek bir AB de olacak! Bugün pek çok Sloven AB'yi böyle algılıyor: AB bazı yardımlarda bulunuyor ama yeni sorunlara da yol açıyor (kuralları ve cezaları, Yunanistan'a yardım amaçlı mali talepleri vb.). Şu durumda, AB gerçekten savunulmaya değer bir birlik midir? Şüphesiz soruyu *hangi* AB şeklinde sormak gerekir. Gilbert Keith Chesterton, bundan yüz yıl önce, din eleştirmenlerinin temel açmazını açıkça tanımlamıştı: “Özgürlük ve insanlık uğruna Kilise'yle savaşılmaya koyulan insanlar sonuçta, yalnızca Kilise'yle savaşabilmek adına özgürlük ve insanlıktan uzaklaşmıştır. /.../ Sekülerler, tanrısal şeylere zarar veremediler; Sekülerler, seküler şeylere zarar verdiler; bununla rahatladılarsa ne âlâ.” Aynı durum din savunucuları için de geçerli değil mi? Fanatik din savunucularının kimbilir kaç, çağdaş seküler kültüre şiddetle saldırmaya koyulup sonuçta kendi anlamlı dini deneyimlerinden vazgeçmiştir? Keza, anti-demokratik köktendincilikle mücadele etmeye kararlı olan birçok liberal sonuçta sırf terörle mücadele adına özgürlük ve demokrasiden uzaklaşıyorlar. “Teröristler” öbür dünya sevgisi adına bu dünyayı bile mahvederken, terör karşıtı cengâverler de kendi demokratik dünyalarını Müslüman öteki'ye nefret üzerinden mahvediyorlar. Bazılarımız insanlık onuruna o kadar tutkuyla bağlı ki onu korumak için insanlık onurunun düpedüz aşıldığı ekstrem bir durum olan işkenceyi bile meşrulaştırmaya hazırlar.

Aynı durum, Avrupa'yı göçmen tehdidine karşı savunanlar için de geçerli değil mi? Yahudi-Hıristiyan mirasını koruma gayreti içindeki bu yeni bağnazlar Hıristiyan mirasının kal-bindeki öğretilerden vazgeçmeye hazırlar: Her bireyin evrenselliğe doğrudan erişim hakkı vardır (Kutsal Ruh'a ya da günümüzde insan hakları ve özgürlüklere); küresel toplumsal düzendeki yerim ne olursa olsun, bu evrensel boyutun doğrudan bir parçası olabilirim. İsa'nın *Luka*'daki şu “skandal” sözleri, her türlü toplumsal hiyerarşiyi hiçe sayan böyle bir evrenselliğe işaret etmez mi? “Bana gelen biri, babasından ve annesinden, karısından ve çocuklarından, kız kardeşlerinden ve erkek kardeşlerinden –evet, hatta kendi hayatından– nefret etmiyorsa, müridim olamaz.” (14:26) Aile ilişkileri burada Şeylerin Düzeni'ndeki yeri-mizi küresel olarak belirleyen tikel, etnik ve hiyerarşik bir toplumsal bağa tekabül etmektedir. İsa'nın emrettiği “nefret”, Hıristiyanca sevginin karşıtı değil doğrudan doğruya dışavurumdur: Sevgi, bize içine doğduğumuz organik topluluktan “çıkılmamızı” tembih eder, yahut Aziz Pavlus'un söylediği gibi bir Hıristiyan için ne erkek ne kadın, ne Yahudi ne de Yunanlı vardır... Belirli bir yaşam tarzıyla tamamen özdeşleşenler için İsa'nın zuhurunun komik ya da travmatik bir skandal olarak algılanmış olmasına şaşmamak gerek.

Gelgelelim, Avrupa'nın çıkmazı daha da derinlerde. Gerçek sorun, göçmen karşıtlarını

eleştirenlerin, Avrupa mirasının kıymetli nüvesini savunmak yerine, kendilerini çoğu zaman Avrupa'nın günahlarını itiraf etmek ve başka kültürlerin zenginliğini kutsamakla sınırlandırmalarıdır.<sup>32</sup> William Butler Yeats'in "Second Coming"inin o meşhur dizeleri günümüzdeki çıkmazı güzel ortaya koyar: "En iyi insanlar inançsızken, en kötülerini yoğun bir tutkudan mustarıptır." Beti benzi atmış liberaller ile Müslüman veya Hıristiyan köktendinciler arasındaki mevcut yarılmaya dair harikulade bir betimleme. "En iyi"ler artık hiçbir inanca tam anlamıyla bağlanamazken "en kötü"ler ırkçı, dinci ve cinsiyetçi fanatizme gönül düşürmekte. Bu çıkmazı nasıl aşabiliriz?

Almanya'daki bir tartışma çıkış yolunu gösterebilir. Şansölye Angela Merkel, 17 Ekim 2010'da muhafazakâr Hıristiyan Demokrat Birliği'nin genç üyeleriyle yaptığı bir toplantıda şunları söyledi: "Bir arada ve mutlu yaşayalım söylemi, bu çokkültürcü yaklaşım başarısız oldu. Hem de tamamen." Merkel hakkında söylenebilecek şey en azından onun tutarlı olduğudur; bu sözler, iki yıl önce *Leitkultur* (hakim kültür) meselesi etrafında yürütülen tartışmaları yansıtmaktadır. O zamanlar, muhafazakârlar, aynı alanda yaşayan diğer kültürlerle mensup kişilerin saygı duyması gereken bir hakim kültürel alana dayandığını öne sürüyorlardı. Ama El Değmemiş, Temiz Ruhu oynamaktan ve bu tür beyanatların ilan ettiği yeni, ırkçı Avrupa'ya feryat etmekten vazgeçip soyut çokkültürcülüğün işlerin bu noktaya gelmesinde ne kadar payı olduğunu sorgulayarak eleştiri oklarını kendimize çevirmeliyiz. Tarafların tümü aynı medeniyeti paylaşmıyorsa ve aynı medeniyete saygı duymuyorsa, çokkültürcülük yasalar aracılığıyla düzenlenmiş karşılıklı nefret ve cehalete dönüşür. Çokkültürcülük konusundaki ihtilaf, halihazırda *Leitkultur*'la ilgili bir ihtilafır: Burada söz konusu olan kültürler arası bir ihtilaf değil farklı kültürlerin nasıl bir arada var olabileceğine ve olması gerektiğine; ayrıca eğer bir arada var olacaklarsa farklı kültürlerin paylaşması gereken kurallara ve pratiklere dair bir ihtilafır.

Dolayısıyla "acaba ne kadar hoşgörü gösterebiliriz" şeklindeki liberal tuzağa düşmemek gerekir. Çocuklarını okula göndermedikleri takdirde hoşgörüyü hak ederler mi? Kadınlarını belirli bir şekilde giyinmeye ve davranmaya zorladıkları takdirde hoşgörüyü hak ederler mi? Çocuklarının evliliklerine kendileri karar verdikleri ve eşcinsellere gaddarca davrandıkları takdirde hoşgörüyü hak ederler mi? Meseleye buradan bakıldığında, asla yeterince hoşgörülü değiliz veya kadınların haklarını vb. ihmal etmek konusunda son derece hoşgörülüüz. Bu çıkmazı aşmanın tek yolu tüm iştirakçilerin hemfikir olacağı pozitif bir evrensel proje inşa etmek ve bu yolda mücadele etmektir. "Ne erkek ne kadın, ne Yahudi ne de Yunanların" iştirak ettiği ve bu haliyle eksik kalan pek çok mücadele var: Ekoloji alanından tutun da iktisat alanına. İşgal altındaki Batı Şeria'da birkaç ay önce küçük bir mucize gerçekleşti: Duvar'a karşı gösteri yapan Filistinli kadınlara İsrail'den bir grup lezbiyen Yahudi kadın katıldı. İlk yaşanan karşılıklı güvensizlik, Duvar'ı koruyan İsrail askerleri karşısında omuz omuza durduklarında ortadan kalktı ve aralarında yüce bir dayanışma duygusu doğdu; geleneksel kıya- fetleriyle Filistinli kadınlar, dikenli saçlarını mora boyamış Yahudi lezbiyenlerle kucaklaştılar – mücadelemizin ne olması gerektiğine dair canlı bir sembol.

Dolayısıyla, Avrupa'ya kuşkuyla bakan şu Sloven, belki de, Marx Biraderler esprisiyle en önemli noktayı kaçırmıştı. AB üyeliğimizin fayda ve maliyet analiziyle vakit harcamaktansa AB'nin

gerçekten neye tekabül ettiği üzerine düşünmeliyiz. Sigmund Freud son yıllarında “Bir kadın ne ister?” sorusunun zorluğu karşısında kafasının bulandığını itiraf etmişti. Bugün, bizim sorumuz elbette şu olmalıdır: Avrupa ne istemektedir? Avrupa, çoğu zaman küresel kapitalist gelişmeyi düzenlerken bazen de geleneğin muhafazakâr bir savunusuyla flört ediyor. Her iki yol da unutulmaya, Avrupa’nın marjinalleşmesine çıkıyor. Bu çıkmazı aşmanın tek yolu, Avrupa’nın radikal ve evrensel özgürlük mirasını yeniden canlandırmak. Başkalarına yönelik hoşgörüden öte pozitif, farklı kültürlerin sahiden bir arada var olmasını ve hemhal olmasını sağlayacak ve yakın gelecekteki *Leitkultur* kavgasına hazırlanacak, özgürlükçü bir *Leitkultur* inşa etmeliyiz. *Başkalarına saygı duymakla yetinme, onlara müşterek bir mücadele öner, çünkü bugün en acil sorunlarımız müşterek.*

[27](#) “Norway’s Challenge,” *Jerusalem Post*’un başyazısı, Temmuz 24, 2011.

[28](#) Bu arada bahsetmeden geçmemek gerek; 1930’larda Nazi Yahudi-karşıtlığına doğrudan bir cevap olarak, psikanalizin konformist bir ılımlaştırılmasının baş mimarı Ernest Jones, ulusal bir bünyenin kendi kimliğini tehlikeye sokmadan barındırabileceği yabancı nüfusun oranı üzerine tuhaf düşüncelere kapılmış, Nazi sorunsalını kabul etmiştir.

[29](#) Hırvatistan’da anti-gay hareketinin arkasındaki asıl gücün papazlar ve genç oğlan çocukları arasında onlarca sübyancılık olayına karışmakla ünlü Katolik Kilisesi olması da cabası.

[30](#) Papaya ait bir belge *Urbi et Orbi* (“şehir için ve dünya için”) olarak işaretlendiğinde sadece şehre (Roma) değil bütün Katolik dünyasına atfedildiği anlamına gelir. Çoğu eleştirmen kendisini *urbi* ile kısıtlarken bugünkü Macaristan olaylarında *orbi* boyutunu görmezlikten geliyor.

[31](#) Heti Vilâggazdasâg, “Let us Deal With Orbân.” *presseurop*, Ocak 3, 2012, [www.presseurop.eu](http://www.presseurop.eu)’da bulunabilir.

[32](#) Beklendiği gibi, Öteki’ni bu sol kutlamanın arka yüzü genellikle zar zor gizlenmiş bir ırkçılıktır. Güya solcu “radikaller” adına böyle bir ırkçılık örneğinin en vahşisi, derin bir cehaletle birleşmiş,yazarı da John Pilger: “Yugoslavya özgün bir şekilde bağımsız ve çok etnikliydi, Soğuk Savaş’ta politik ve ekonomik köprü vazifesi gören federasyondur. Bu, genişleyen Avrupa Birliği için kabul edilemezdi, özellikle de Yugoslavya’nın Hırvatistan ve Slovenya bölgelerinde kendi “doğal piyasasının” hakimiyetini kurmak için doğuya yönelen yeni birleşmiş Almanya için. 1991’de Maastricht’te Avrupalılar gizli bir anlaşmaya vardılar; Almanya Hırvatistan’ı tanımış ve Yugoslavya’nın sonu gelmişti. Washington’da, sıkıntıda ki Yugoslav ekonomisinin Dünya Bankası kredilerinden mahrum kalmasını ve bunun uygulanması için ölmüş NATO’nun dirtilmesini ABD garanti altına almıştı. (John Pilger, “Don’t Forget What Happened in Yugoslavia,” *New Statesman*, Ağustos 14, 2008)(Bu arada, Slovenya ve Hırvatistan “bölge” değil, ayrılık hakları federal anayasa tarafından açıkça tanınmış olan bağımsız ve egemen cumhuriyetlerdi.) Daha sonra Pilger Kosova’yı açıkça ırkçı bir tavırla “resmi bir ekonomisi olmayan ve gerçekte uyuşturucu ticareti, kaçakçılık ve kadın ticareti yapan suç örgütlerince idare edilen” topraklar olarak nitelendirerek kendi karalama standartlarını bile aşar - öyle ki standart Sırp milliyetçi propagandası dahi (şüphesiz aynı fikirdedir, ama) bunu bu kadar açıkça ileri sürmez. Bu gibi cahillik Yugoslavya’yı savunan sözde-solcular arasında yaygındır. Sırbistan’ı NATO bombaladığında Michael Parenti’nin Crvena Zastava araba fabrikasının silah üretmediği ve anlamsızca bombalandığına dair feryatlarını hala keyifle anımsamaktayım... Burada belirtmeliyim ki 1975-6’da Yugoslav ordusuna hizmet verdiğimde Crvena Zastava makineli tüfeği taşıyordum!

**Post-İdeoloji ölüne Hoşgeldiniz**

Kaliforniya'yı son ziyaretimde Slovenyalı sigara tiryakisi bir arkadaşımın bir profesörün ev partisine katıldım. Geç saatlere doğru arkadaşım artık yerinde duramamaya başlamıştı, ev sahibine kibarca sigara için verandaya çıkıp çıkamayacağını sordu. Ev sahibi (aynı kibarlıkta) hayır dedi, bunun üzerine arkadaşım sokağa çıkmak istediğini söylese de ev sahibi bunu da reddetti, öyle uluorta sigara içilmesi komşular nezdinde statüsünü yaralayacaktı... Fakat beni esas şaşırtan şey ev sahibinin yemekten sonra ikram ettiği hafif uyuşturucunun bir sorun olmamasıydı – sanki uyuşturucu, sigaradan daha az tehlikeliymiş gibi.

Günümüz tüketim toplumunun çıkmazı, haz [*pleasure*] ile keyif [*enjoyment*] arasındaki Lacancı ayrıma güzel bir örnek: Lacan'ın *jouissance* dediği şey, haz olmaktan öte ölümcül bir fazlalıktır; haz ilkesinin ötesinde yer alır. Başka deyişle, *plus-de-jouir* (artı– ya da aşırı-keyif) terimi laf kalabalığıdır; çünkü keyif, tanım gereği, zaten aşırıdır ve belli bir ölçüye tabi olan hazzın aksine kendi içinde bir fazlalık değerine sahiptir. Dolayısıyla iki uç noktayla karşı karşıyayız: Bir tarafta, zarar görmekten kaçınmak ve eğlenceyi sürdürmek için aldığı hazı dikkatle hesaplayan entelektüel hedonist; diğer tarafta, keyfin o ölesiye aşırılığı içerisinde kendi varlığını tüketmeye hazır bir *jouisseur* – yani, halk diliyle söylersek, bir tarafta her türlü rahatsızlıktan ve diğer sağlık tehditlerinden iyi korunan, aldığı hazları hesaplayan tüketici; diğer tarafta, kendi-yıkımını hazırlayan uyuşturucu bağımlısı (ya da sigara tiryakisi ya da ...). Keyif hiçbir işe yaramaz, çağdaş hedonist-faydacı ve “hoşgörülü” toplumun gösterdiği muazzam çaba, bu açıklanamaz/hesap edilemez fazlalığı açıklanabilir/hesap edilebilir alana dahil etmektir.

Aynı doğrultuda, Lee Edelman da eşcinsellik nosyonunu, “şimdi”ye; *jouissance*'a koşulsuz bağlı olmaya; geleceğe yönelik herhangi bir göndermeyi ya da karmaşık pratik dünyevi ilişki-lere bağlanmayı topyekûn göz ardı ederek ölüm dürtüsünün peşinden gitmeye dair bir etiği içerecek şekilde geliştirmiştir. Dolayısıyla eşcinsellik, ölüm dürtüsünün olumsuzluğunu ve gerçeklikten “Dünyanın Gecesi”ne özgü Gerçek'e geri çekil-meyi doğrudan doğruya kabul etmeye dayanır. Bu doğrultuda ilerleyen Edelman, eşcinselliğin radikal etiğini, hakim zürriyet (yani, çocuklar) saplantısıyla karşıtlık halinde tanımlar: Çocuklar bizi pragmatik kaygılara bağlayan, dolayısıyla *jouissance*'ın radikal etiğine ihanet etmeye zorlayan “patolojik” uğrakır.<sup>33</sup>

Bundan çıkarılacak ilk ders, tüketimci-hedonist bir toplum-da herkesin haz aldığı yönündeki genel geçer kanaatin reddedilmesi olmalıdır: Aydınlanmış tüketim toplumunda he- donizmin temel işlevi, aksine, hazı kendi aşırı boyutundan, rahatsız edici fazlasından, hiçbir şeye hizmet etmediği gerçeğinden yoksun bırakmasıdır. Haz, hoş görülür, hatta talep edilir; ama sağlıklı olmak, psişik ve biyolojik dengemizi bozmamak şartıyla: Çikolata isterim, ama yağsız olmalı; kola mı, evet isterim ama diyet olacak; kahveye eyvallah ama kafeinsiz olmalı; biraya evet ama alkolsüz; mayonez istiyorum ama kolesterolsüz olsun; sekse evet ama güvenli olsun... Burada, Lacan'ın belirttiği gibi, Efendi söyleminin karşıtı olan Üniversite söyleminin alanına ayak basarız: Bir Efendi, sonuna kadar tüketir; kendini ufak tefek faydacı kaygılarla kısıtlamaz (bu nedenle, geleneksel bir aristokratik efendi ile ölesiye hazza odaklanmış bir uyuşturucu müptelası arasında bir biçimsel benzerlik vardır); tüketim toplumunun hazları ise Üniversite söylemi tarafından çoğaltılan bilimsel bilgi temelinde düzenlenir.



Kafeinsiz haz yoluyla hazzın bir benzerini [*semblance*] tadarız. Gerçek'ini değil. Lacan da hazzın Üniversite söyleminde üretilen taklidinden bu bağlamda söz eder. Bu söylemin prototipine, seksi sağlığa yararlı bir şey olarak sunan popüler dergilerdeki raporlarda çok miktarda rastlanır: Cinsel eylemin, koşu gibi bir işlevi vardır; kalbinizi güçlendirir, sınırları gevşetir, öpüşmek sağlığa yararlıdır. Bu deseksüalize edilmiş sağlık, Stalinizm de bol miktarda mevcuttur. İlk beş yıllık plan esnasında başlatılan total seferberlik, burjuva direnişinin son kalesi olarak cinselliğe karşı çıkma eğilimi gösterse de sosyalizm mücadelesinin yeniden canlandırılması için cin-sel enerjiden yararlanma çabalarının önüne geçilememiştir: 1930'ların başlarında Sovyet medyasında “Spermin-farmakon”, “Spermol”, “Sekar-sıvı-testis-güçlendirici” gibi adlar taşıyan türlü türlü ilacın reklamları çıkmıştır.<sup>34</sup> Benzer şekilde, bugün de Batı toplumlarında, kuvvetli bir “enerji” vermesi beklenen kafeinli içeceklerin yaygınlaştığını görüyoruz (Red Bull, vs.).

Lacan, paternal yasağın nasıl faaliyet gösterdiğine dair isabetli bir içgörü sunar: “Aslında, ideal Baba imgesi bir nevrotiğin fantezisi. Anne'nin ötesinde ... arzulara gözünü yuman bir baba imgesi öne çıkar. Bu da Babanın gerçek işlevini, –izah ettiği başka şeylerin dışında– açığa vurur: Bir arzuyu en temelde Yasa'yla birleştirmek – arzuya karşı çıkmak değil.”<sup>35</sup> Baba oğlunun kaçamaklarını yasaklarken bunları ihtiyatlıca göz ardı edip hoşgördüğü gibi kışkırtır da – tıpkı günümüzde sübyancılığı görmezden gelen Katolik Kilisesi gibi. Bu içgörüyü, Efendi keyif çatarken hazdan feragat etmek zorunda kalan kölenin çalıştığını savlayan Hegel'ci anlayışa yönelik Lacancı eleştiriyle bağlantılandırmak gerekir: Lacan'a göre, tam aksine, haz denebilecek tek şey, Efendi'nin kölenin ufak ihlallerini görmezden geldiği anda köleye kalan ufak tefek şeylerdir: “*Jouissance* köleyi kolaylıkla bulur ve orada kalır.”<sup>36</sup>

Büyük Katerina'yla ilgili bir anekdot bu noktayı açıklığa kavuşturur: Hizmetçilerinin şarap ve yemek çaldıkları hatta onunla alay ettiklerini öğrendiğinde Katerina'nın tek yaptığı gülümsemektir, zira arada sırada böyle ufak keyiflere kavuştuklarında hizmetçilerinin hizmetçi kalmasını sağlayacağını farkındadır. Hizmetçi, kendisi ufak tefek hazlar duyarken Efendi'nin hazzı sonuna kadar yaşadığını düşünür – ama aslında yalnızca hizmetçi haz alır.<sup>37</sup> Bu bakımdan bir yasak veya yasa faili olarak baba, arzunun veya hazzın sürmesini sağlar: Hazza doğ-rudan erişim olanağı yoktur zira hazzın mekânı Baba'nın denet-leyen bakışının bıraktığı boşluklarda kurulur. Baba'nın, yaşanabilir bir hazzın mekânını inşa etmekle oynadığı bu kurucu rolün olumsuz bir delili, efendi veya uzmanın hazzı yasaklamak yerine yönlendirdiği (“seks, sağlıklıdır” vb), böylece fiilen sabote ettiği günümüz özgürlük anlayışının tosladığı çıkmazdır. Avusturya Sosyal Demokrasi'sinin önemli kişiliklerinden (“Dora” olarak ünlenen İda'nın erkek kardeşi) yakın arkadaşı Otto Bauer'e Freud'un söylediği gibi “İnsanları mutlu etmeye çalışma, onlar mutluluğu arzu etmiyorlar.”<sup>38</sup> O halde, *jouissance*'ın Gerçek'inin statüsü nedir? Önvarsayılmış bir sanal veya fantazmatik noktadan mı ibarettir (Efendi'nin *jouissance*'ının hizmetçi tarafından önvarsayılması gibi) ya da simgesel dokuyu yok eden dolaysız Gerçek midir? Bu “karar verilemezliği” muhafaza etmemiz şart, *jouissance*'ın Gerçek'ini asla fantazmatik bir referans noktasına indirgememeliyiz: *Jouissance*'ın Gerçek'i psikoz vakasında özneyi fiilen ele geçirir. Gerçek'e tahammül etmenin tek yolu –yani, psikozu atlatmanın tek yolu– çok



yakınlaştığında onu hikâyeleştirmektir. Günümüzde Gerçek'in çok fazla yakınlaşma tehdidi sağlıklı hazzın mutlu evreninde iki istisna biçimini alıyor: Sigara ve bir dereceye kadar uyuşturucular. Farklı (çoğunlukla ideolojik) sebeplerden ötürü, sigaranın verdiği hazzın sağlıklı ve kullanışlı hale getirilip "alınarak aşılmasının" (*sublate*) olanaksızlığı anlaşıldı: Sigara halen ölümcül bir bağımlılık ve bu özelliği diğer tüm özelliklerine (rahatlamamı ve daha kolay sosyalleşmemi sağlar vs.) ağır basıyor. Sigara yasağının nasıl ağırlaştırıldığını görmek için sigara paketleri üzerindeki zorunlu uyarılarda zamanla yapılan değişikliklere bakılabilir: Yıllar önce, herhangi bir genel cerraha yaraşır, nötr bir uzman beyanatıyla karşılaştık: "Sigara, sağlığınıza ciddi anlamda zarar verebilir." Son zamanlarda bu üslup gittikçe sertleşti ve Üniversite söyleminden Efendi'nin dolaysız ihtarına dö-nüştü: "Sigara öldürür!" – aşırı hazzın ölümcül olduğuna dair açık bir uyarıdır bu; üstelik, günden güne daha büyük ve ürkütücü fotoğraflarla birlikte sigara paketlerine yapıştırılıyor.

Sigaranın statüsündeki bu değişikliğin en iyi göstergesi, her zaman olduğu gibi, Hollywood'tur. Hays kodunun 1950'lerin sonlarından itibaren tedricen yok olmasından sonra tüm tabular (eşcinsellik, uluorta seks, uyuşturucu, vs.) askıya alındığında bir tabu kendini eski kodu temsil eden pek çok yasağın bir ikamesi gibi yavaş yavaş dayattı: Sigara içmek. 1930 ve 40'ların klasik Hollywood'una dönersek, sahnede sigara içmek tamamen normal olduğu gibi en etkili baştan çıkarma tekniklerinden biriydi (*To Have or to Have Not*'da Laureen Bacall'ın Humphrey Bogart'tan ateş istemesini anımsayın); günümüzde, sahnede sigara içen ender şahsiyetler, Arap teröristlerden, suçlulardan ve anti-kahramanlardan ibaret; hatta sigaranın dijital yöntemlerle eski klasik filmlerden silinmesi bile düşünülüyor. Bu yeni yasak, etiğin statüsünde daha genel bir değişime işaret ediyor: Hays kodu, cinsel ve toplumsal kodlar dayatarak ideolojide yoğunlaşırken yeni etik sağlığa yoğunlaşıyor: Sağlığımızı ve esenliğimizi tehdit eden şey kötüdür.<sup>39</sup> Şekersiz şeker gibi bir işlevi olan "elektronik sigaranın" muğlak rolü bu bağlamda semptomatiktir: İçe çekilen duman çıkaran bu elektronik alet, fiziksel duyum, görünüm, nikotin ve bazen de tat bakımından gerçek sigarayı andırdığı halde çok fazla sağlık riski arz etmemesi ve kokusuzluğuyla farklıdır. Çoğu e-sigara, gerçek sigara veya puroya benzer şekilde tasarlanmış, tükenmez kalem büyüklü-ğünde silindirik aletlerdir. E-sigarayı sınıflandırmak ve denetlemek zordur. Bu bir ilaç mıdır? Tıbbi bir ürün müdür? Sözgelimi, bazı havayolu şirketleri, yolcuları rahatsız edebilecek bağımlı davranışların sergilenmesini engellemek için e-sigarayı yasaklarken bazı uçaklarda e-sigara satılıyor. Peki ama, müptela tavrıyla bizi bu rahatsız eden – kısacası, aşırı hazzıyla– Öteki kimdir? Musevi-Hıristiyan geleneğinde Komşu olarak adlandırılardan başkası değil elbette. Bir komşu, tanım gereği, taciz eder; "taciz" in açıkça tanımlanmış olgulara işaret ettiği sanılsa da aslında büsbütün belirsiz bir işlevi olan ve ideolojik mistifikasyona yol açan kelimelerden biridir taciz. Cinsel tacizle ilgili standart söylemin iç mantığı nedir? Baştan çıkarmanın asimetrisi –arzu ile arzunun nesnesi arasındaki dengesizlik– reddedilir. Erotik ilişkinin her safhasında, yalnızca müşterek uzlaşmaya dayalı anlaşmalı bir karşılılık ilişkisine izin vardır. Bu şekilde, cinsel münasebet deseksüalize edilir ve bir "pazarlık" haline gelir: Piyasadaki eşit ve özgür taraflar mübadele nesnesinin haz olduğu bir pazarlığa otururlar. Hazza yönelik bu dönüş, teorik karşılı-ğın, Freud ve Lacan'dan Foucault'ya geçişte bulmuştur: Cinsellik ve arzudan, el değmemiş

Gerçek ekstremine ulaşmaya çabalayan deseksüalize hazlara. Dijital medyadaki pornografi patlaması seksin bu şekilde deseksüalize edilmesine bir örnektir: Porno, “daima daha fazla seks” vaat eder; her şeyi, el değmemiş Gerçek’in gittikçe daha fazla veçhesini göstermeye aday olur: Yumruk sokmadan (Foucault’nun favorilerinden biri) tutun da gerçek tecavüz filmlerine dek. Ama bunun tüm getirisi tekrar tekrar üretilen bir boşluk ve sözde-tatmindir. Cinselliğin, cinsel organlar arasındaki münasebetin jinekolojik bir teşhirine indirgenmesinden alınabilecek tek haz, şu gerizekalı mastürbatif *jouissance*’dır.<sup>40</sup>

Böyle bir libidinal ekonomi içerisinde Öteki’yle kurulan ilişki, yavaş yavaş yerini, Lacan’ın son yıllarında *les lathouses* neolojizmiyle vaftiz ettiği şeye bıraktı –aslında tek yaptığı eksiği yeniden üretmek olsa da aşırı haz vaat ederek libidoyu baştan çıkararak, tüketim toplumuna özgü nesnelere-alemler. Britanya’daki TV kanallarında yirmi yıl önce sevimli bir bira reklamı gösterilirdi. İlk bölümünde, meşhur peri masalı sahneye konurdu: Dere kenarında yürüyen kız, karşısına çıkan kurbağayı eline alıp öper ve kurbağa mucizevi bir şekilde yakışıklı bir genç adama dönüşür. Fakat hikâye böyle bitmez, genç adam da kıza sarılır ve öper; kız, erkeğin bir zafer nidasıyla salladığı bir bira şişesine dönüşür. Kadın için mesele, gösterdiği sevginin, açık ettiği duyguların (öpücüğün işaret ettiği) çirkin bir kurbağayı yakışıklı bir erkeğe, kusursuz bir fallik varlığa dönüştürmesi iken; erkek için mesele, kadını bir kısmi nesneye, kendi arzusunun nedenine (*objet petit a*) indirgemektir. Buradaki beklenmedik ters dönüş, komşudan *lathouse*’a geçişin kusursuz bir örneğidir. Keza siyaseten doğruculuk ve gittikçe yükselen bireysel şiddet de aynı madalyonun iki yüzü gibidir. Jean-Claude Milner, siyaseten doğruculuğun temel öncülünün, cinselliği karşılıklı sözleşmeye dayalı bir rızaya indirgemek olduğu sürece, eşcinsel hakları hareketinin kendi doruğuna sadomazoşist seksin aşırı biçimlerini şart koşan bir sözleşmeyle (bir insana tasmalı köpek muamelesi yapmak, köle ticareti, işkence, hatta rızayla öldürmek) ulaştığını öne sürmüştür.<sup>41</sup> Bu pratiklerde, sözleşmenin piyasadaki özgür-lüğü kendini alıkoyarak aşar: Köle ticareti, özgürlüğün nihai ifadesi haline gelir. Dolayısıyla iki şey çok belirgin. Bir kere, Thomas de Quincey o ünlü metni *Güzel Sanatların Bir Dalı Olarak Cinayet*’in giriş satırlarını bugün yeniden yazsaydı, şüphesiz son kelimesini (ağırdan alma) değiştirirdi: “İnsan bir kez cinayet işlemeye görsün, hırsızlığı hiç önemsemeyiz; hırsızlıktan içkiye, kutsal günleri yok saymaya, oradan medeniyetsizliğe ve *kamusal alanda sigara içmeye* kadar vardırıır”. Bunun dışında, temel sorunun kişinin komşusunu sevmesi olduğu da gayet belirgin – G. K. Chesterton her zaman yaptığı gibi hedefi on ikiden vuruyor: “İncil bize komşularımızı sevmemizi söyler, düşmanlarımızı da; böyle demesinin sebebi belki de bunların genelde aynı kişiler olmalarıdır.” Peki, sürekli sorun çıkararak komşular karşılık verirse ne olur?

Birleşik Krallık’taki Ağustos 2011 ayaklanmasını Mark Duggan’ın şüpheli ölümü tetiklese de, daha derin bir huzursuzluğun varlığı genel olarak kabul edilmişti –peki, ne tür bir huzursuz-luktu bu? 2005’te Paris banliyölerinde yakılan arabalarla hafızalarda yer eden ayaklanmalar gibi Birleşik Krallık’taki protestocular da belirli bir mesaj iletmedi. Bu bakımdan, Kasım 2010’daki öğrenci eylemleri ile aradaki kontrast epey belirgindir. Öğrencilerin bir mesajı vardı – yüksek öğrenim reformunun reddi. Bu nedenle 2011’deki ayaklanmaları, klasik Marksist terimlerle, devrimci bir

öznenin doğduğuna dair işaret-ler olarak tasavvur etmek güçtür; Hegelci “güruh” mefhumu bu bağlama çok daha uygundur – düzenlenmiş toplumsal alanın dışında kalan, toplumsal üretime katılımı engellenen, kendi hoşnutsuzluklarını ancak “akıldışı” ve yıkıcı şiddet patlamalarıyla veya Hegel’in “soyut olumsuzluk” olarak adlandırdığı şey aracılığıyla dışavurabilen kesimler. Kimbilir, belki de Hegel’in siyasi düşüncesinin gizli hakikati budur: Bir toplum iyi organize olmuş bir rasyonel devlete ne kadar uyum gösterirse, “akıldışı” şiddetin soyut olumsuzluğu o ölçüde geri döner.

1989-1991 hadiselerinin –Komünist rejimlerin yıkılması– ideolojinin sonuna işaret ettiği söylendi bizlere. Kaçınılmaz olarak totaliter yıkımlarla sonuçlanan büyük ideolojik amaçlar bitmişti ve yeni bir pragmatik rasyonel siyaset çağına girmiştik. Gelgelelim, post-ideolojik bir dönemde yaşadığımızı dair basmakalıp sözün gerçekten bir anlamı varsa eğer, bu anlam, devam eden şiddet patlamalarında billurlaşmakta. Birleşik Krallık’taki 2011 isyanlarında protestocuların özel bir talepleri yoktu; sıfır derecesinde bir protestoyla, hiçbir şey talep etmeyen bir şiddet edimiyle karşılaştık. Anlamaya ve yardımcı olmaya çalışan sosyolog, aydın ve yorumcuların durumu bir bakıma ironikti. Protestoları, alıştıkları dile tercüme etmeye çalışırken tek yapabildikleri, isyanların açığa vurduğu kilit muammanın üzerini örtmek oldu.

Protestocular çok fazla toplumsal hakka sahip olmadığı gibi *de facto* olarak dışlanmış kesimlerden oluşsa da bu insanlar ne açlık sınırında yaşıyordu ne de kıt kanaat geçiniyordu. Onlardan çok daha kötü maddi koşullarda, hatta fiziki ve ideolojik baskı görerek yaşayan insanlar, net bir program belirleyip kendilerini siyasi aktörler olarak örgütlemeyi başarmıştır. Protestocuların bir siyasi programdan yoksun olması, başlı başına yorumlanması gereken ve içinde bulunduğumuz ideolojik-siyasi müşkül durum hakkında çok şey söyleyen bir hakikattir: Bir seçim/tercih toplumu olarak kendini yere göğe sığdıramayan, ama zoraki demokratik mutabakat karşısına tek alternatif olarak kör bir şiddet eylemini çıkararak bir dünya nasıl bir dünyadır? Sistem karşıtı muhalefetin kendini gerçekçi bir alternatif veya hiç değilse tutarlı bir ütopya olarak ortaya koymak yerine anlamsız bir taşkınlık biçimini alması, bu acı gerçek, çağımıza yönelik ciddi bir sorgulamadır. Tek tercihin kurallara uymakla (öz)yıkımcı şiddet arasında yapılabildiği bir dünyada yere göğe sığdıramadığımız tercih/seçim özgürlüğü neye hizmet etmektedir?

Alain Badiou günden güne “dünyasız/hayatsız” olarak deneyimlenen bir toplumsal mekânda yaşadığımızı öne sürmüştür. Böyle bir mekânda var olabilecek yegâne muhalefet biçimi anlamsız şiddettir. Ne kadar korkunç olsa da, Nazilerin anti-Semitizmi bile bir dünya kurmuştu: Kendi durumunu, bir düşman varsayarak tanımlamıştı: “Yahudi komplosu”; bir hedef ve bu hedefe ulaşma yolları belirlemişti. Nazizm, gerçekliği, kendi tebaasını anlamlı bir davaya kavuşturan bir bilişsel harita sunacak şekilde ifşa etmiştir; bu harita, anlamlı bağlılıkların kurulduğu bir alan içerir. Kapitalizmin en büyük tehlikelerinden birini belki de burada aramalıyız: Her ne kadar küresel olsa da, kapitalizm “dünyasız” bir ideolojik kutuplaşmaya neden olmakta; toplumun büyük bir kesimini anlamlı bir bilişsel haritadan mahrum bırakmaktadır. Kapitalizm, anlamın bütünlüğünü bozan ilk sosyo-iktisadi yapıdır: Anlam bakımından küresel değildir. Sonuçta tam anlamıyla küresel bir “kapitalist dünya görüşü” veya “kapitalist medeniyet” yoktur: Küreselleşmeden çıkarılacak temel

ders, kapitalizmin kendini Batı'dan Doğu'ya, Hıristiyan'dan Hindu veya Budiste her türlü medeniyete uydurmasıdır. Kapitalizmin küresel boyutu bir anlam-taşımayan-hakikat kertesinde, küresel piyasa mekanizmasının gerçeği olarak formüle edilebilir kertesinde.

Britanya'daki isyanlara yönelik muhafazakâr ve liberal tepkilerin olayı anlayamamalarının nedeni budur. Muhafazakar tepki öngörülebilirdi: Böyle bir vandalizmin haklı çıkarılacak bir yanı olamazdı, düzenin yeniden sağlanması için gereken her şey yapılmalıydı, gelecekte yaşanabilecek bu gibi taşkınlıkları önlemeye yardım edecek şeyler daha fazla hoşgörü ve toplumsal müdahale değil, daha fazla disiplin, sıkı çalışma ve sorumluluk duygusuydu. Bu görüşün tek yanlışlığı, genç insanları şiddet taşkınlıklarına iten berbat toplumsal koşulları göz ardı etmesi değil; bundan belki daha da önemlisi, bu taşkınlıkların muhafaza-zakâr ideolojinin gizli dayanaklarını teşhir etmesiydi. 1990'lara dönersek; muhafazakârlar şu mahut "özümüze dönüş" kampanyasını başlatmıştı; bu kampanyaya eşlik eden iğrenç şeyler "muhafazakâr bilinçdışının kirli çamaşırlarını sergilemekten hiç çekinmeyen" Norman Tebitt tarafından açıkça ortaya konmuştu: "İnsan yalnızca toplumsal değil aynı zamanda teritoryal bir hayvandır; kabilecilik ve teritoryallikle ilgili temel içgüdülerin tatmin edilmesi ni de gündemimize almak zorundayız".<sup>42</sup> "Öze dönüşle" esas kastedilen şeydi: Uygar burjuva toplumu görüntüsünün altında yatan barbar "temel içgüdülere" yeniden işlerlik kazandırmak. Son zamanlardaki şiddet patlamalarında da da aynı "temel içgüdüler"le karşılaşmıyor muyuz – ayrıcalıksız alt kesimlerin değil de hegemonik kapitalist ideolojinin temel içgüdüleriyle?

Daha da eskiye, 1960'lara gidersek, Herbert Marcuse "cinsel devrimin" özgür cinselliğin önündeki geleneksel engelleri nasıl kaldıracağını açıklamak üzere "baskıcı yüceltim-bozma" [*repressive desublimation*] kavramını ortaya atmıştı: İnsan dürtüleri yüceltim-bozumuna uğrayabilir; uygar giysilerinden soyunabilir; ama "baskıcı" karakteri hâlâ devam edecektir – günümüzde İngiltere sokaklarında görülen de bu tür bir "baskıcı yüceltim-bozumu" değil mi? "Doğal hayvanlar"ı indirgenen insanlar değil kapitalist ideolojinin ürettiği, tarihsel olarak özgül, "doğal hayvan", kapitalist öznenin sıfır-derecesi. XVII. Seminerinde (*Le savoir du psychanalyste*, 1970-71) Lacan, Efendi söylemiyle aynı olan, fakat birinci (soldaki) çiftin yerini değiştirdiği spesifik bir kapitalist söylem (ya da kapitalistin söylemi) fikriyle oynar. \$ failin yerini işgal etmektedir, Ana-Gösteren de hakikatin:

\$ S<sub>2</sub>

S<sub>1</sub> a

Bağlantı çizgileri Efendi söylemindekiyle aynı doğrultuda (\$ — a, S<sub>1</sub>—S<sub>2</sub>), fakat çapraz olarak ilerler: fail, İsteriğin, (bölünmüş) öznenin söylemindeki fail olsa da Efendi'ye değil, artı-hazza, kapitalist dolaşımın "ürünü"ne hitap eder. Efendi söyleminde olduğu gibi, "öteki" burada gerçek Efendi olan sermayenin hükmettiği Hizmetkârın Bilgisidir ya da giderek artan bilimsel bilgidir.<sup>43</sup>

Dolayısıyla, Britanya kentlerini saran şiddet dalgası, yalnızca yoksulluğa ve toplumsal ufuklardan yoksun kalınmasına, ailenin veya diğer toplumsal bağların çözülmesine bağlanarak açıklanamaz. Bu

kutuplaşmaya tekabül eden öznellik biçimine ilişkin olarak, Baudelarie'in ünlü nesir-şiiri "Yabancı"dan başlayabiliriz:

Söyle esrarengiz adam, kimi seversin en çok, babanı mı,

Anneni mi, ablanı mı, yoksa abini mi?

Ne anam, ne de babam var, ne ablam ne de abim.

Dostların mı?

Anlamını hiç bilmediğim bir kelime kullandın.

Yurdun mu?

Hangi enlemedir bilmem ki.

Güzellik mi?

Ölümsüz bir Tanrıça olsaydı, severdim kuşkusuz.

Altın mı?

Senin Tanrı'dan nefret ettiğin kadar nefret ederim.

Peki, neyi seversin öyleyse sen, sıradışı yabancı?

Bulutları severim ... işte şu ... işte şu geçen ... yukarıdaki ... yukarıdaki ... harikulade bulutları!"<sup>44</sup>

Bu "esrarengiz insan" tam bir internet müptelası portresi çizmiyor mu? Ekranın önünde tek başında; ne babası, ne annesi, ne memleketi ne de tanrısı var – tek ihtiyacı, internetle bağla-nacağı bir dijital bulut. Böyle bir konumun nihai sonucu, tabii, öznenin çok rahatsız edici bulduğu cinsel temastan kaçınıp kendini bir "pantolonlu bulut"a dönüştürmesidir. 1915'te Vladimir Mayakovski bir tren kompartımanına girmiş ve orada genç bir kadınla karşılaşmıştır; kompartımanda ikisinden başka kimse yoktur. Genç kadını rahatlatmak için kendini tanıtır: "Ben erkek değil, pantolonlu bir bulutum." Kelimeler dudaklarından döküldüğünde, bunun tam bir şiir mısrası olduğunu fark eder ve ilk başyapıtını kaleme alır – "Pantolonlu Bulut":<sup>45</sup>

Misyonsuz bir adam bundan böyle,

ıslak bir şey

ve körpe

— pantolonlu bulut.

Peki, bu "pantolonlu bulut" seksle ilişkilendirilebilir mi? United Airlines'ın uçaklarındaki dergisinde bir tanıtım reklamı şöyle başlıyor: "Flört hayatında... dışarıdan destek almanızın zamanı geldi belki de". Ve şöyle devam ediyor: "İnsanlar hayatlarındaki birçok şeyi idare etmek için profesyonelleri kiralyorlar, özel birisini bulmak için neden bir profesyonel kullanmıyorsunuz? Bizler profesyonel çöpçatanlarız – her Allah'ın günü yaptığımız tek şey bu".<sup>46</sup> Kol emeğini (dünya üzerindeki kirlenmenin çoğunu) Üçüncü Dünya ülkelerine aktardıktan ve işkence vakalarını pek çoğu ABD'li ve Çinli uzmanlardan eğitim almış olan diktatörlüklere pasladıktan sonra, siyaset hayatımızı da idareci uzmanların (Cumhuriyetçi Parti'den aday olabilmek için yarışan moronlara bir bakın)

denetimine bırakırsak en sonunda seksi de taşeronla vermek zorunda kalmaz mıyız? Tüm o potansiyel utancı göze alıp niçin birilerini baştan çıkarmaya çalışalım ki? Ben ve sevgilim seks yapmak için anlaştıktan sonra yerimizi alacak birer dublör seçelim ve onlar sevişirken (daha doğrusu, onlar aracılığıyla biz sevişirken) birer içki alıp sakince sohbet edelim ve ardından iyi bir kitap okumak için istirahata çekilelim. Bu tür bir ilişkisizlik halinden sonra gerçeklikle yeniden bağ kurmanın tek yolu katıksız şiddet olacaktır.

Elbette Sol-liberallerin isyanlara tepkisi de, tahmin edilebileceği gibi, ihmal edilen toplumsal programlar ve entegrasyon çabalarıyla ilgili tezlerine sarılmak oldu: Bu alanlardaki başarısızlık genç nesilden göçmenleri sağlam bir toplumsal ve iktisadi ufuktan yoksun bırakmıştı. Muhafazakâr intikam fantazileri kurmak yerine bu şiddet patlamalarının daha derin nedenlerini anlamaya çalışmalıyız. Farklı etnik kökenlerin bir arada yaşadığı yoksul bir banliyöde genç olmak ne demek hayal edebiliyor muyuz acaba? Polis tarafından *a priori* şüpheli adde-dilip taciz edilecekler arasında yer almayı, kesif bir yoksulluk içinde, parçalanmış ailelerin çatısı altında yaşamayı, işsiz olmak bir yana çalışamaz vaziyette olmayı, gelecekte hiç umudu kalmamış bir genç olmayı hayal edebiliyor muyuz? Sol liberallere göre, tüm bunlar göz önüne alındığında, insanların sokaklara dökülme nedenleri açıklığa kavuşuyor. Bu bakış açısındaki sorun, isyanların yalnızca nesnel koşullarının sıralanması ve öznel boyutun göz ardı edilmesidir: İsyana etmek, öznel bir dışavurumdur; kişinin kendi nesnel koşullarıyla nasıl ilişki-lendiğine, bu koşulları nasıl değerlendirdiğine dair örtük veya açık bir bildirimdir. Öyle sinik bir çağda yaşıyoruz ki, bir dükkân yağmalarken yakalanan ve bu şiddetin nedenini açıklaması için baskı gören bir protestocunun hemen bir kamu hizmetlisi, sosyolog veya psikolog gibi konuşabileceğini; azalan toplumsal hareketlilikten bahsedebileceğini; ekonomik güvence-sizliğin artışından dem vuracağını; paternal otoritenin çözülmesinden, ilk çocukluk döneminde anne sevgisinden yoksun kalmasından söz açacağını hayal edebiliyoruz – Yani, ne yaptı-ğın bildiği halde yapmaya devam ediyormuş; tıpkı Leonard Bernstein'ın *Batı Yakası Hikâyesi*'nde (sözleri Stephen Sondheim'a ait) "çocuksu kabahat, su katılmadık bir toplumsal hastalıktır" tespitinde bulunan şu meşhur "Gee, Officer Krupke" şarkısındaki gibi:

Hiç aşkı tatmadık  
Her çocuğun tatması gereken  
Kabahatli biz değiliz  
Yanlış anlaşıldık  
Ta derinlerimizde biz iyiyiz

...

Babam annemi döver  
Annem de beni.  
Dedem bir komünisttir  
Babaannem çay demler.  
Kız kardeşlerim bıyıklı

Biraderim entari giyer

Tanrım, nedir benim bu bedbaht halim

...

Bu oğlanın öğretmene değil

İyi bir kariyere ihtiyacı var

Toplum kötü bir oyun oynadı ona

Sosyoloji kurbanı bir hasta o

...

Bana iş bul diyorlar

Garson veya barmen ol

Yani sersem biri.

Oysa ben toplum karşıtı değil

Sadece çalışma karşıtım.

Bu tür özneler, toplumsal hastalığı temsil etmekle kalmayıp bu hastalığın kendilerinde somutlaştığını, ete kemiğe büründüğünü de öne sürerler; müşkül durumlarını farklı farklı biçimlerde izah ederler (tıpkı bir kamu hizmetlisi, bir psikolog veya bir hakim gibi). Sonuç olarak, isyanlara yönelik iki tepkiden hangisinin muhafazakâr, hangisinin liberal olduğu konusunda kafa yormak anlamsız; Stalin'in öne sürebileceği gibi *her ikisi de* birbirinden kötüdür ve her iki taraf açısından da bu şiddet patlamalarının barındırdığı esas tehlike “sessiz çoğunluğun” kolaylıkla öngörü-lebilir ırkçı *tepkisidir*. İsyancılar (kesinlikle gerici bir tepki olarak göz ardı edilmemelidir) bir “kabile” aktivitesi biçimini aldı, zira lokal topluluklar (Türkler, Afro-Karayipliler, Sihler) güç bela sahip oldukları mülklerini korumak için hemen kendi savunma birimlerini oluşturdular. Burada da, çatışmada hangi tarafın tutulması gerektiğini belirleyen bir seçimden kaçınmak gerekir: Şiddet içeren protestolar sisteme karşı çıkarken, küçük dükkân sahipleri küçük burjuvaziye mi savunmaktaydı yoksa bu insanlar aslında işçi sınıfının toplumsal çözülmeye karşı çıkan kesimini mi temsil etmekteydi? Protestocular, şiddeti kendi toplumsal sınıflarına yönelttiler. Zengin semtlerdeki arabalar ve dükkânlar değil protestocuların da içinde bulunduğu toplumsal katmanın senelerce çalışarak kazandıkları yağmalandı. Üzücü hakikat, yoksul kesimin iki kutbu arasındaki bu çatışmada gizli: Halen sistem içerisinde var olmayı başaranlar, bunda başarısız olan ve yalnızca kendi topluluğu içinde var olabilen öbür kutup arasında. İsyancılara yol açan çatışma toplumun farklı kesimleri arasındaki bir çatışma değil en radikal şekliyle, *toplum-olmayan ile toplum* arasındaki, kaybedecek bir şeyi olmayanlarla elinde-kileri kaybedecek olanlar, yaşadıkları toplumdan bir beklentisi olmayanlarla bahisleri yüksek tutanlar arasındaki çatışmaydı.

Peki, protestocular niçin bu tür bir şiddete sivrildiler? Zygmunt Bauman, isyanları “kusurlu ve vasıfsız tüketicilerin” ayaklanması olarak tanımlamakta haklıydı: İsyancılar her şeyden önce tüketim toplumuna özgü bir yıkım karnavalıydı; kendini olağan yoldan (alışverişle) tatmin edemediğinde



şiddetli bir biçimde boy gösteren açgözlü arzusunun bir bildirimiydi. İsyancılar, şu haliyle, elbette sahici bir muhalefet momenti de içeriyorlar. Nitekim gündelik hayatta bizi bombardımana tutan tüketim ideolojisine ironik bir cevap yapıyorlar: “Bizi hem sürekli tüketmeye davet ediyorsun hem de bunu yapabileceğimiz ola-naklardan yoksun bırakıyorsun. Şu durumda bize başka bir yol kalmıyor.” Dolayısıyla bu isyanlar “post-ideolojik/ideoloji-son-rası toplumun” hakikatini ortaya koyuyor; ideolojinin maddi gücünü acı verici bir berraklıkla sergiliyorlar. İsyancıların sorunu bir biçimde şiddet içermiş olmaları değildir, bu şiddetin kendini doğru bir şekilde ortaya koyamamasıdır – Nietzsche’nin terimleriyle söylersek, burada bir güç gösterisi ardında gizlenmiş, aktif değil reaktif ve iktidarsız bir öfkenin, ümitsizliğin yanı sıra muazaffer bir karnaval ardına gizlenmiş bir haset söz konusuydu. Gelecekteki tehlikelerden biri dinin bu boşluğu doldurması ve anlamı yeniden kurmasıdır. Dolayısıyla, isyanlar, liberal çoğunluk tarafından yaşam tarzımıza yönelik bir tehdit olarak algılanan bir şiddet çeşidiyle aynı bağlamda konumlanması gerekir: Terörist ve intihar bombacıları. Her iki durumda da, şiddet ve karşı-şiddet ölümcül bir kısır döngüye hapsolmakta; ikisi de üstesinden gelmeye çalıştığı güçleri üretmektedir. İki durumda da, şiddete başvurmanın örtük bir iktidarsızlığın kabul-lü anlamına geldiği bir *passages à l’acte* söz konusudur. Fark şu ki hiçbir şey talep etmeyen şiddet patlamaları veya “sıfır-derecesinde” protestolar olarak ortaya çıkan Paris’teki veya İngiltere’deki ayaklanmaların aksine terörist saldırılar dinin sağladığı mutlak Anlam adına yapılmaktadır. Ama bir de Arap isyanları var. Bu isyanlar, kendi kendine zarar veren şiddet ile köktendincilik arasındaki bu sahte alternatiften kaçınan kolektif bir direniş örneği değil midir?

[33](#) Bkz Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke University Press 2005.

[34](#) Bkz. Andrey Platonov, *The Foundation Pil*, New York: YNYRB 2009, Çevirmenin notu, s. 206.

[35](#) Jacques Lacan, *Ecrits*, New York: Norton 2007, s. 824.

[36](#) A.g.e., s. 811.

[37](#) Hizmetkarların özgürlüğü ve hazzı konusunda kesinlikle en iyi hikaye Robert Walser’ın *Jakop von Funten*, New York: NYRB Classics 1999.

[38](#) Alıntılanan eser, Lisa Appignanesi and John Forrester, *Freud’s Women*, London: Phoenix 1992, p. 166.

[39](#) Burada faydalandığım eser, Jela Krecic, *Philosophy, Film, Fantasy* (doktora tezi), Ljubljana Üniversitesi, 2008.

[40](#) Burada faydalandığım eser Serge Andre, *No Sex, No Future*, Paris: La Mulette 2010 s. 45-51. Lacancı bir adla, 2012 başında gösterime giren, Fransız belgeseli *Il n’y a pas de rapport sexuel* (yön. Raphael Siboni) bir hardcore porno filminin “yapımından” çok daha fazlasını sunuyor. Bir hardcore filmin çekilmesini en yakın mesafeden takip ederek bütün sahneyi cinsellikten tamamen çıkarır, hardcore oyunculuğunu gri bir tekrar olarak sunar: şehvetli hazları taklit etmek, sahne arkası masturbasyon yaparak ereksiyonu elde tutmak, aralarda sigara içmek, yani, endişe üreten bir süreç.

[41](#) Jean-Claude Milner, *Clartés de tout*, Paris: Verdier 2011, s.98.

[42](#) Bkz. Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, Oxford: Oxford University Press 1996, p. 149.

[43](#) Bkz. Nestor Braunstein, “Le discours capitaliste, ‘cinquième discours’?,” *Savoirs et Clinique* 14 (2011), s. 94-100.

[44](#) Charles Baudelaire, Paris Spleen, çeviri Louise Varese, New York: New Directions 1970, s.1.

[45](#) <http://cloud-in-trousers.blogspot.com>’dan alıntılandı.

[46](#) United Airlines, *Hemispheres* magazine, Temmuz 2011, s.135.

**Arap Kışı, Baharı, Yazı ve Sonbaharı**

Doha'daki İslam Sanatları Müzesinde PO 24.1999 olarak numaralanan parça İran ya da Orta Asya'dan (Nişapur ya da Semerkant) yuvarlak basit bir 10. yüzyıl tabağı, 43 cm çapında, beyaz satıh üzerine siyah yazıyla Yahya ibn Ziyad'a atfedilen bir deyişle süslenmiş: "Aptal, önüne gelen fırsatı kaçıran sonra da kaderi sorumlu tutan kişiye denir." Böyle tabaklar bilgili insanların yemek sırasında ve yemekten sonra sohbet etmelerini teşvik eder. Immanuel Kant'ın muhtemelen son büyük uygulayıcısı olduğu unutulmuş bir sanat; sadece iş yemeklerini ( "ağır öğle yemekleri") bilen ve böyle düşünmeye teşvik eden yemeklere yabancı olan çağımızın fast-food kültürüne uymayan bir pratik. Ayrıca tabağın (sanat nesnesi) kendi çevresiyle (yemek) bu şekilde bütünleşmesi İslam sanatının bir özelliğidir: Sanat nesnesini sergilerde izole eden ve onu gündelik hayat pratiklerinden uzaklaştıran Avrupa sanatıyla açık bir kontrast. İslam Sanatları Müzesi binasının mimarı Pei, bu özelliğin farkına varmıştı: Kendi mimari tasarımının temel ilkeleriyle cebelle-şirken, güneş ve gölge oyununu rahatsız edici unsurlar olarak görmektense kendi projesine dahil etmeyi doğru buldu. İSM binasını yalnızca bir bina olarak tahayyül edersek, güneş ve gölge, ışık ve karanlık oyununu dikkate almazsak tamamlanmamış bir nesneyle karşılaşırız – parıldayan güneş ışınlarıyla gölgede kalan kısımları ayırıştıran çizgi binanın ayrılmaz bir unsurudur. Aynı şey tabak için de geçerlidir: Onu bir sanat eseri olarak tam anlamıyla kavrayabilmemiz için yemek sürecine dahil etmemiz gerekir.

Tabaktan yemek yiyenler belirli bir zamansal ritmi takip ederler: Tabaktaki yemek azaldıkça mesaj yavaş yavaş ortaya çıkar. Fakat burada daha karmaşık bir durum daha vardır: Yemek dağıtıldığında ve tabak yemekle dolu olduğunda, tabağın kenarındaki deyiş halihazırda okunur olabilir; yavaş yavaş ortaya çıkan şey, merkezdeki dörtgen çizim, kendi kuyru-ğunu ısırarak meşhur yılan imgesiyle benzerlik içinde, yaşamın döngüsellğine ilişkin bir semboldür. Ama tabağın gerçek mesajı, "yaşamın şahane döngüsü" müdür? Ortadaki çizim ya hakikati anlatmış gibi yaparken gerçekte yalnızca sahte-bilgeliği karakterize eden boş bir sembolse?

Yani, ortadaki döngüsel/dairesel çizim, kafa bulanıklığımızı derin bir bilgelik olarak maskeleyen keskin bir totoloji düzeyinde ("yaşam yaşamdır," "doğan her şey ölmek zorundadır", vs. cinsinden) var oluyor olamaz mı? Ne söyleyeceğimizi bilemedi-ğimiz halde yine de derin bir bilge gibi konuşmak istediğimizde böyle laflarla konuşuruz. Buna en iyi örnek, atasözlerinin fırsatçılığıdır: Ne olursa olsun, bir atasözle durumu kurtarabilirsiniz. Birisi büyük bir risk alıp başarılı olduğunda, "yalnızca risk alanlar kazanır!" diyebilirsiniz; eğer başarısız olduysa, "rüzgâra karşı işenmez!" ya da "yüksekten kartalın düşüşü pek sert olur!" diyebilirsiniz. Böylece derin laflar etmiş olursunuz. Bu atasözü bilgeliğinin kofluğuna dair bir başka kanıt da bu lafları ne kadar eveleyip geveleseniz, ne kadar terse çevirseniz de sonucun aynı (olumlu) olmasıdır. "Dünyevi kibre ve zevklere aldanma, gerçek hayat öbür dünyada!" sözü derin bir anlama sahip gibi görünür ama "Öbür dünyanın türlü türlü sırrına vakıf olmaya çalışma, dünyadan keyif almaya bak, başka hayat yok!" sözü de öyle. Peki şuna ne demeli: "Bilge bir insan, öbür dünyayla bu dünyayı kıyaslamaz, bu ikisini karşılaştırmaz; ebedi dünyanın ışığının gündelik hayatımızda parıldadığını görmeye kadirdir!" Ya da, yine, "Bilge bir insan bu dünyayı ebediyetten ayıran uçurumu kabullenmiştir, bilir ki biz faniler, bu iki boyutu birleştiremeyiz – buna yalnızca Tanrı kadirdir".

Fakat sözünü ettiğimiz tabağın kenarını süsleyen deyiş hiç de bu tür bir bilgelik *değil*. “Aptal, eline geçen fırsatları heba eden ve sonra da bundan kaderi sorumlu tutan kişiye denir.” Bunu ters çevirelim: “Aptal, eline geçen fırsatı heba ettikten sonra bunun kaderin bir oyunu olduğu göremeyen kişiye denir.” Bu beyanat, dini bir klişedir ve bize hiçbir şeyin şansa bağlı olmadığını, her şeyin gizemli bir kader tarafından belirlendiğini anlatır. Fakat, yakından bakıldığında, tabaktaki deyiş de bu dini klişenin tersini söylemez. Onun mesajını da “kader yoktur, her şey eline geçen şansları ve fırsatları kullanmana bağlıdır” mantığına indirgeyemeyiz. Peki nedir öyleyse bu mesaj? Tabaktan yola çıkarak zamansal boyutu tekrar düşünelim: Yemeğin başlangıcında, yemek yiyecek olanlar, ilkin, dolu bir tabağın kenarındaki yazıyı görürler; ele geçirilen şans kullanmayı emreden bu oportünizm dersini pek önemsemezler; ama tabak boşaldığında, ilk bakışta gördükleri şeyin yavan ve sıradan bir anlamı olduğunu düşünseler de gerçek hakikati göremediklerini fark ederler ve haliyle tekrar okurlar. Söz konusu olan çarpıcı hakikat, kader ve şans karşıtlığından çok daha karmaşık ve ilginçtir: İnsan *kendi kaderini seçmeye* ne kadar kadirdir?

Doha varoşlarında, göçmen işçiler için bir kamp var; toplumsal skalada en alt kesimde yer alanlar Nepal’li. Şehir merkezine yalnızca Cuma günleri çıkabiliyorlar; bekar erkeklerin alışveriş merkezlerine girmesi yasak – güya alışveriş merkezlerindeki aile atmosferini korumak için, ama tabii bu bir bahane, gerçekte göçmen işçilerle alışveriş yapan zenginlerin aynı ortamda bulunması istenmiyor. (Göçmen işçiler Katar’da tek başlarına yaşıyor; beraberlerinde ailelerini getirmeleri yasak; zaten maddi güçleri de buna yetmez.)

Arkeolojik ve sanatsal-tarihsel doruklardan sıradan hayata inelim; bir grup yoksul Nepalli işçinin Cuma günü Doha’nın merkezindeki çimenlerde dinlendiğini düşünelim. Yahya ibn Ziyad’ın mesajı anlaşılır hale gelene dek, bizim mutfağımızda mütevazı bir yemek olan humus ve ekmek yemekte olduklarını hayal edelim. . Sohbet esnasında aralarından biri şöyle desin: “Bu, ya bizim için de geçerliyse? Burada böyle dışlanmış halde yaşamak ya kaderimiz değilse? Kaderimize ağıt yakacak yerde anı yakalayıp değiştirirsek ne olur?” İslam’ın radikal özgürlükçü potansiyeli bir hayal değildir – hiç umulmadık yerde ortaya çıkabilir: Haiti Devrimi, “dünya tarihinde gerçekten belirleyici bir momentti”.<sup>47</sup> Haiti, Ocak 1804’te bağımsızlığın elde edilmesiyle sonuçlanan kölelik karşıtı devrimci mücadelesiyle başından beri bir istisnaydı. “İnsan hakları evrensel bildirgesi yalnızca Haiti’de tutarlı bir şekilde uygulandı. Toplumsal yapıyla ve dönemin iktisadi mantığıyla taban tabana zıt olsa da, ne pahasına olursa olsun, bağdaşmasa da Haiti’de bu bildireye uyuldu.” Bu nedenle, “Modern tarihte, içerimleri bakımından, hakim küresel yapıyı bundan daha fazla tehdit eden bir başka hadise yoktur.” Haiti isyanını örgütleyenlerden birinin “John Bookman” adlı, vaizlik yapan bir siyahi köle olduğu az bilindir, bu ad onun okur yazar olduğunu gösterir, “Book”un işaret ettiği kitap da –sürpriz, sürpriz– İncil değil Kuran’dır.

Bu bizi İslam’daki büyük binyılcı “Komünist” geleneğe, özellikle de “Karmati cumhuriyeti” ve Zenc isyanına götürür. Karmatiler, Doğu Arabistan’da (Bahreyn) üslenmiş bir İsmaili gruptu ve orada 899’da ütöpik bir cumhuriyet kurdular. Genel- de “bir terörizm asrına” öncülük etmekle suçlandılar: 930’da Hac mevsiminde Mekke’deki Siyah Taş’ı (Hacerülesved) ele geçirdiler – sevgi çağının gelip

çattığını ve kimsenin Yasa'ya uyması gerekmediğini gösteren bir eylem. Karmatilerin amacı, akıl ve eşitliğe dayalı bir toplum kurmaktı. Devlet, eşitler arasında birinci olan bir başkan ve altı üyeden oluşan bir heyet tarafından idare edildi. Topluluğun tüm malı üyelerin hepsine eşit olarak dağıtıldı. Karmatiler batını (ezoterik) bir toplum olarak örgütlenmiş olsalar da, gizli bir toplum değildi; faaliyetleri açıktı. Bağdat iktidarına darbe vuran Basra'daki köle isyanı Karmatilerin yükselişine zemin hazırladı. On beş yıl süren (869-883) bu "Zenc Ayaklanması"na, İslam imparatorluğunun hemen her yanından bu bölgeye ithal edilen 500.000 köle katıldı. Liderleri Basra bataklıklarında çalıştırılan kölelerin acılarına tahammül edemeyen siyah bir köleydi: Ali ibn Mu-hammed. Çalışma koşullarını ve beslenme standartlarını sorgulamaya başladılar. İbn Muhammed, Halife Ali ibn Ebu Talib'in soyundan olduğunu iddia etti; bu iddia kabul görmeyince radikal eşitlikçi bir doktrini telkin etmeye başladı, bu doktri-ne göre bir Habeş köle dahi olsa en nitelikli kişi hükümdar olmalıydı – resmi tarihçilerin (Al-Taberi ve Al-Mesudi gibi) bu isyanın yalnızca "vahşi ve acımasız" taraflarını anlatmış olmalarına şaşırılmamalıdır.

Nepalli işçilerin bir tabaktan yemek yedikleri sahneye geri dönersek, bu insanların niçin bir adım daha atıp bir kadına (faraza o da göçmen bir işçi olsun ve bir otelde temizlikçi olarak çalışsın) kendi tabaklarından yemek ikram ettiklerini hayal etmeyelim ki? Onlara yalnızca yemeleri için değil düşünmeleri için de yemek getiren (örneğin tabaktaki mesaj) ve hakikatle bir bağı olan bir kadın olgusu İslam'da kadınların rolüyle bağlantılı olarak özellikle önemlidir. Muhammed, vahiylerini ilkin şiirsel halüsinasyonlar olarak deneyimlemiştir – bu halüsinasyonlara ilk tepkisi şöyledi: "Tanrı'nın yarattığı hiçbir şey cinlerin tasallutuna uğramış bir kişi veya bir şair kadar benden nefret edemez." Peygamberin mesajına ilk inanan, onu hem dayanılmaz bir belirsizlikten hem de bir köy delisi olmaktan kurtaran ilk Müslüman, Hatice adlı *bir kadındı*. O halde, göçmen işçilere servis yapan kadın, bu özel yemeği ve mesajı efendilerin karşısında diz çökmenin bir kader olmadığını –veya bu kaderin değiştirilebileceğini– hatırlatmak için seçtiyse? Kadınlara yönelik tavrından dolayı Batı'da kötü bir üne sahip olsa da İslam'ın patriarkal yüzeyinin altında çok farklı bir potansiyelin gizli olduğunu görebiliyoruz.

Dolayısıyla İslami Sanat Müzesi'ndeki PO 24.1999 numaralı parçanın nihai mesajı, bizler her ne kadar Doğu'yla Batı'yı kader ve özgürlük bağlamında birbirine taban tabana zıt iki unsur olarak değerlendirmeye yatkın olsak da İslam'ın aslında bu ikili karşıtlığı bozan üçüncü bir konuma tekabül ettiği – ne kör Talihe tabi olmak ne de her istediğimizi yapma özgürlüğü. Bu iki durum, iki terim arasında soyut bir dışsal karşıtlık öngörür. Oysa önemli olan, kaderimize karar vermek ("seçmek") gibi köklü bir özgürlüğe kavuşmaktır. 2011 olayları Orta Doğu'da bu mirasın halen var ve canlı olduğunu açıkça gösteriyor: "İyi" bir İslam bulmak için çok geriye, onuncu yüzyıla gitmek gerekmiyor illa; burada, gözlerimizin önünde.

Bir otoriter rejim son krizine ilerlediğinde, kural olarak iki aşamadan geçer. Tam anlamıyla çökmeden önce gizemli bir kopuş gerçekleşir; insanlar oyunun bittiğini anlar ve bundan böyle korkmazlar. Rejim meşruiyetini yitirdiği gibi güç tasarrufunda bulunması da iktidarsızlığına bir panik tepkisi olarak algılanır. Humeyni devrimine dair klasik bir anlatım olan *Şahların Şahı*'nda Ryszard

Kapuscinski, bu kopuş momentinden söz etmiştir: Tahran'daki kavşaklardan birinde, polis kendisine dur diye bağırdığı halde bir gösterici hiç aldırış etmedi ve polis utanç içinde orayı terk etti. İki saat içinde tüm Tahran bu olaydan haberdar oldu ve sokak savaşları haftalardır sürse de artık herkes oyunun sona erdiğinin farkındaydı. 2009'daki hileli seçimlerde Musavi'nin Ahmedinejad'a kaybetmesinden sonra da benzer şeyler olmamış mıydı? Tahran'daki olaylara dair türlü türlü anlatım var. Kimileri protestoları Ukrayna, Gürcistan, vb. ülkelerdeki "portakal" devrimleri doğrultusunda ilerleyen Batı yanlısı "reform hareketi"nin turmanışı olarak değerlendirdi –Humeyni devrimine karşı laik bir tepki. Protestoları, köktendinci İslam'dan kurtulmuş liberal-demokratik bir İran'a doğru atılmış ilk adım olarak desteklediler. Buna karşılık Ahmedinejad'ın seçimleri gerçekten kazandığını düşünen kuşkucular vardı: Musavi orta sınıflar ve onların gösterişli çocukları tarafından desteklenirken Ahmedinejad çoğunluğun sesiydi. Dolayısıyla yanlısamalar bir kenara bırakılıp İran'ın hak ettiği başkanın Ahmedinejad olduğu gerçeğiyle yüzleşilmeliydi. Ayrıca, Musavi'nin de klerikal sınıfın bir mensubu olduğunu ve Ahmedinejad'la aralarında yalnızca kozmetik bir farklılık bulunduğunu öne sürenler vardı: Musavi de atom enerjisi programını sürdürmekten yanaydı; İsrail'i tanımak istemiyordu, ayrıca demokrasinin dümdüz edildiği Irak savaşı yıllarında Humeyni'den tam destek almıştı.

Son olarak, hepsinden acıklısı Ahmedinejad'ı destekleyen Solculardı: Onlar için önemli olan İran'ın bağımsızlığıydı. Ahmedinejad kazandı çünkü ülkenin bağımsızlığını savunmuştu, seçkinlerin yolsuzluklarını gözler önüne sermişti, petrol zenginliğini yoksul çoğunluğun gelirlerini yükseltmek için kullanmıştı. Batı medyasının bize sunduğu şekliyle Yahudi Soykırımı'nı inkâr eden fanatik imajının ardındaki gerçek Ahmedinejad buydu. Bu görüşe göre İran'da, 1953'te Musaddık'ın devrilmesinin –meşru bir devlet başkanının Batı'nın finanse ettiği bir darbeye devrilmesi– bir tekrarı sahneye konmaktaydı. Fakat bu görüş, gerçekleri göz ardı ettiği gibi –seçime yüksek katılım oranı (yüzde 55'ten yüzde 88'e) ancak muhalif oylarla açıklanabilir– geri kalmış İranlılar için olabilecek en iyi liderin Ahmedinejad olduğunu; zira kitlelerin seküler solcu bir lider tarafından yönetilmeye hazır olmadığını varsayarak gerçek bir halk iradesine karşı körlüklerini de sergilediler.

Tüm bu konular her ne kadar birbirine karşıt olsa da İran'daki protestoları İslamcı muhafazakârlarla Batı yanlısı liberal reformcuların karşı karşıya gelişi olarak okudular, haliyle Musavi'yi tanımlamakta çektikleri zorluğun sebebi de buydu: Musavi, bireysel özgürlükler ve piyasa ekonomisinden yana olan, Batı'nın desteğini arkasına almış bir reformcu muydu yoksa seçimden zaferle çıkması halinde rejimin doğal gidişatını ciddi anlamda etkilemeyecek bir klerikal şahsiyet miydi? Bu tereddütler protestoların doğasının anlaşılmadığını gösteriyor.

Musavi destekçilerinin giydiği yeşil renk ve akşam karanlığında Tahran'da yankılanan "Allahu Ekber!" nidaları, bu insanların kendi muhalefetlerini 1979 Humeyni devriminin bir tekrarı, devrimin özüne dönüş ve devrimin yozlaşmış halini ortadan kaldırma çabası olarak *gördüklerine ilişkin* açık bir işarettir. Bu öze dönüş yalnızca parti programıyla ilgili bir mesele değil kalabalıkların eylemde bulunma biçimine ilişkindi. Halkın oluşturduğu birliktelik; hemen herkesi kapsayan bir dayanışma ağı; yaratıcı bir öz-örgütlenme ve doğaçlama tutumlar; disiplin ve kendiliğindenliğin özgün bir karışımı;

binlerce kişinin mutlak bir sessizlik içerisinde yürüyüşü. Humeyni devriminin hayal kırıklığına uğramış taraftarlarının başlattığı gerçek bir halk ayaklanmasıyla karşı karşıyaydık. Tam da bu nedenle İran'daki olaylarla ABD'nin Irak'a müdahalesini kıyaslamamız gerekir: Irak'a dışarıdan demokrasi dayatılırken İran'da halk kendi iradesini ortaya koydu.<sup>48</sup> Başka deyişle, Irak'ta ne yapılması gerektiğini İran'daki olaylar gösterdi. İran'daki protestolar, aynı zamanda, Obama'nın 2009'da Kahire'de dinler (veya mede-niyetler) arası diyalogla ilgili konuşmasının basmakalıplığına bir cevap olarak da okunabilir: Dinler (veya medeniyetler) arası diyaloga ihtiyacımız yok; Müslüman ülkelerde adalet için mücadele edenlerle başka yerlerde aynı mücadeleyi yürütenler arasında dayanışmaya ihtiyacımız var. Mücadeleyi burada, orada ve her yerde güçlendirecek bir politizasyona ihtiyacımız var. Bu içgörü en azından iki önemli sonuca götürür. Birincisi, Ahmedi-nejad, Müslüman yoksulların kahramanı değil, gerçekten yozlaşmış bir İslamo-Faşist popülisttir; soytarı pozları ile acımasız güç siyasetinin karışımı İran'daki mollaların dahi pek çoğunu rahatsız etmektedir. Ahmedinejad, İran'ın Berlusconi'sidir. Dalkavukluk adına yoksullara dağıttığı ekme kırıntılarına aldanmamalıyız: Ahmedinejad'ın emrinde, baskıcı bir polis teşkilatı, epey Batılı bir halkla ilişkiler aygıtı ve rejimin yozluğundan beslenen, güçlü bir yeni sınıf var (İran'ın Devrim Muhafızları bir işçi sınıfı milisinden ziyade ülkedeki en güçlü zenginlik merkezini oluşturan bir mega şirket).

İkincisi, Ahmedinejad'a karşı çıkan iki büyük adaydan Mehdi Kerubi ve Musavi arasında net bir ayrım yapılmalıdır. Kerubi sıkı bir reformist; en temelde İran'a uyarlanmış bir kimlik siyaseti önermekte; dikkate değer tüm toplumsal gruplara çeşitli vaatlerde bulunmakta. Musavi ise tamamen farklı: Onun adı, Humeyni devriminin var ettiği popüler düşün gerçekten canlanmasını simgeliyor. Bu düşün ütöpik de olsa, onda devrimin hakiki ütopyasını görmeliyiz. Bu, 1979 Humeyni devriminin katı bir İslamcı iktidara indirgenemeyeceği anlamına geliyor – bu devrim, çok daha fazlasıydı. Devrimin ardından gelen ilk yıldaki inanılmaz coşkuyu, nefes kesen siyasi ve toplumsal yaratı-cılığı, sıradan insanlarla öğrenciler arasındaki tartışmaları, ör- gütlenme deneyimlerini hatırlamak yeterli. Bu canlılığın boğulması, Hümeyni devriminin otantik bir siyasi olay, görülmedik toplumsal dönüşüm güçlerini açığa çıkaran anlık bir başlangıç, “her şeyin mümkün görüldüğü” bir moment olduğunu gösterir. Bunun ardından, siyasi denetim İslamcılarının eline geçti. Freud-cu terimlerle ifade edersek, günümüzdeki muhalif hareket, “bas-tırılanın geri dönüşü”, yani Hümeyni devriminin geri dönüşüdür.

Fakat ortada aynı rejim yoktu; yozlaşmış bir başka otoriter yönetim vardı. Ayetullah Hamaney, ilkeli bir ruhani lider statüsünü yitirdi ve şimdiki oportünist siyasetçi görüntüsüne kavuştu. Ne var ki, bu (geçici) sonuca rağmen Batı yanlısı liberallerle Batı karşıtı köktenciler arasındaki mücadele çerçevesine uymayan, büyük bir özgürleştirici olaya şahit olduğumuzu akılda tutmalıyız. Sinik pragmatizmimizden ötürü bu özgür-leşmeci boyutun farkına varamazsak, bu durum Batı'da fiilen post-demokratik bir çağda yaşadığımız ve kendi Ahmedinejad'- larımızı var edecek koşulları kendi ellerimizle hazırladığımız anlamına gelir.

İran'da başlayan şey, Arap Baharı olarak adlandırılan ve Mısır'da doruk noktasına ulaşan olaylarda adeta patlak verdi. Mısır'daki durumun en acımasız ironilerinden biri Batı'nın Mısır'daki değişimin “hukuk” çerçevesinde gerçekleşmesine yönelik endişeleriydi – sanki Mısır'da 2011'e



kadar hukukun üstünlüğü varmış gibi! Mübarek rejiminin uzun yıllar empoze ettiği kalıcı olağanüstü hal devletini unuttuk mu? Hukukun üstünlüğü Mübarek'in, bütün ülkeyi siyasi hareketsizlik haline mahkûm ettiği, siyasi hayatı fiilen dondurarak askıya aldığı bir şeydi; haliyle Kahire caddelerindeki birçok insanın kendilerini ilk kez yaşıyormuş gibi hissettiklerini söylemeleri çok anlamlı geliyor. Bu "yaşıyor hissetme" duygusunun gelecekteki müzakerelerde sinik Reelpolitika tarafından yok edilmemesi çok önemli. Batılı güçlerin demokratik olmayan bir rejimi desteklemelerinin bedelini ödedikleri yolundaki bilindik suçlamayla bir yere varılamaz. İsyan patladığında ne Tunus ne de Mısır'da göz le görülür bir köktendinci mevcudiyeti vardı – insanlar yalnızca baskıcı rejime karşı isyan etti. Esas soru tabii ki şu: Ertesi gün ne olacak? Siyasi zafer kimin olacak? Tunus'ta yeni bir geçici hükümet kurulduğunda dışarıda bırakılanlar İslamcılar ve Sol'du. Kendini beğenmiş liberallerin tepkisi, iyi oldu bu ikisi temelde aynı, iki totaliter uç argümanına sarılmak oldu – ama her şey bu kadar basit mi? Uzun vadede gerçek çatışma, daha ziyade İslamcılar ile Sol arasında değil mi? Rejime karşı geçici bir süre birlikte olsalar da bir kere zafere yaklaşıldı mı birliktelikleri bozulur; birbirleriyle ölümcül bir savaşa girerler; hem de ortak düşmanlarına karşı verdikleri savaştan çok daha acımasız bir savaşa.

Mısır ve Bahreyn'deki olayların ardından gelen Libya'daki iç savaş krizin yeniden normalleştirilmesinin açık bir örneğiydi. Terörizm karşıtı mücadelenin tehlikesiz sularına geri dönmüştük, bütün dikkatler kendi halkını bombalayan, terörizm-yanlısı zalim Kaddafi'nin sonuna odaklandı ve insan hakları militaristlerinin parlak günleri tekrar gelip çattı. Tahrir Meydanı'nda tekrar toplanan çeyrek milyon insan, kendi isyanlarının din tarafından çalınmasını protesto etti; Bahreyn'e Suudi askeri müdahalesinin otokratik iktidara karşı gösteri yapan çoğunluğu ezdiği unutuldu – Batı bu insan hakları ihlallerini niçin protesto etmedi? Suriye'deki isyanda da aynı bilinmezlik söz konusu: Esad rejimi sempatiyi hiçbir şekilde hak etmese de rejim karşıtlarının siyasi-ideolojik sicili belirsiz. Batı penceresinden bakıldığında Libya ve Suriye'deki olayların enteresan tarafı Batılı güçlerin verdiği tepkilerin belirsizliği ve kararsızlığı. Batı, herhangi bir özgürlükçü siyasi platform (Tunus ve Mısır'da olduğu gibi) önermeyen isyancıları desteklemek adına doğrudan müdahale etti; ayrıca son on yılda terörizm zanlılarına işkence yapmak konusunda taşeronluğunu kabul edecek kadar işbirliği yaptığı Kaddafi rejimine müdahale etti. Suriye'deki güçlü jeopolitik çıkarların, rejime yönelik güçlü bir uluslararası baskıyı önlediği aşikâr. (İsrail, Esad'ı herhangi bir alternatife tercih eder). Bütün bunlar Libya/Suriye ile gerçek Arap Baharı arasındaki temel farklılığa işaret ediyor: İlkinde, hislerimizi paylaşma fırsatına sahip olduğumuz (Kaddafi ya da Esad'a karşı olmak) bir iktidar mücadelesi ve isyan söz konusu olsa da radikal bir özgürlükçü mücadele boyutu yok. Alenen köktendinci hareketler bağlamında bile toplumsal bileşenleri hesaba katmak gerekir. Taliban sürekli, iktidarını terörle güçlendiren köktendinci bir İslamcı grup olarak sunuldu – fakat 2009 Baharında Pakistan'daki Swat vadisini ele geçirdiklerinde, "New York Times" Taliban'ın küçük bir grup zengin toprak sahibiyle onların topraksız kiracıları arasındaki derin çatlaklardan yararlanarak sınıfsal bir isyan tasarladığını yazdı. NYT'de çıkan metnin ideolojik önyargısı, Taliban'ın "sınıfsal ayrımlardan yararlanma becerisinden" bahsederken tezahür etmekteydi; sanki

Taliban'ın "gerçek" gündemi başka bir yerdeymiş –köktendincilik– ve tek yaptığı topraksız yoksul çiftçilerin zor durumunu istismar etmiş gibi bir izlenim veriliyordu. Buna iki şey daha eklemeliyiz. Birincisi, "gerçek" gündemle araçsal manipülasyon arasındaki ayrım Taliban'a dışarıdan dayatılmış-tır: Sanki topraksız yoksul çiftçiler bu zor durumlarını "kökten-dincilik" olarak tecrübe etmezmiş gibi. İkincisi, Taliban çiftçilerin zor durumlarını "istismar ediyor"sa, "büyük ölçüde feodal olan Pakistan'la ilgili bir tehlikeye işaret etmektedir". Pakistanlı ve ABD'li liberal demokratları topraksız çiftçilere yardım etme-ye çalışıp bu zor durumu "istismar" etmekten alıkoyan nedir? NYT haberinde bu net sorunun gündeme getirilmemesinin nedeni, Pakistan'daki feodal güçlerin liberal demokrasinin "doğal müttefiki" olmasıdır elbette.

Mısır'a dönersek en utanç verici ve tehlikeli bir şekilde oportünist tepki Tony Blair'in CNN'de yer verilen tepkisiydi: Değişim kaçınılmaz ama istikrarlı bir değişim olması gerekir. Bugün Mısır'da "istikrarlı değişim", Mübarek güçlerinin Mübarek'in kendisini de feda ederek nüfuz alanlarını biraz da geniş-letmesi anlamına geliyor. Batılı liberallerin iki yüzlülüğü müthiş: Güya kayıtsız şartsız demokrasiyi desteklerler, ama şimdi halk din adına değil özgürlük ve adalet adına tiranlara isyan ettiğinde hepsi "derinden endişeli". Niçin endişelisiniz? Özgürlüğe bir şans tanındığı için niçin sevinmiyorsunuz? Mao Ze Dong'un eski bir sözü bugün her zamankinden fazla geçerli: "Gökkubbenin altında kaos var – durum mükemmel."

Marksizmin, İslamın abstrak soyut fanatizmini sekülerleş-tiren bir "yirminci yüzyıl İslam'ı" olduğu yönündeki bilindik tanıma cevap olarak Jean-Pierre Taguieff, Komünizmin düşü-şünden sonra İslam'ın ödünsüz antikapitalizminden vazgeçme-yerek "yirmi birinci yüzyılın Marksizmi" haline geldiğini yazdı. Fakat Müslüman köktendinciliğin yakın tarihte geçirdiği değişimler, Walter Benjamin'in "Faşizmin yükselişi, her seferinde, başarısızlığa uğramış bir devrime şahitlik eder" yönündeki içgörüsünü doğrulamıyor mu? Faşizmin yükselişi Sol'un başarısızlığıdır, fakat aynı zamanda Sol'un seferber edemediği devrimci bir potansiyelin ve birtakım tatminsizliklerin varlığına da bir delildir. Aynı durum, günümüzde "İslamo-Faşizm" olarak adlandırılan şey için de geçerli değil mi? Radikal İslamcılığın yükselişi Müslüman ülkelerde seküler Sol'un yok olmasıyla bağlantılı değil mi? En aşırı İslamcı ülke olarak tanımlanan Afganistan'ın bundan kırk yıl önce Sovyetler Birliği'nden bağımsız olarak iktidarı ele geçiren güçlü bir Komünist partiye ve seküler geleneğe sahip olduğunu bugün kaç kişi hatırlıyor? Bu seküler gelenek nereye kayboldu?

Bu bizi Tunus ve Mısır isyanlarından çıkarılması gereken kaygı verici derse getiriyor: İlimli liberal güçler radikal Sol'u yok saymaya devam ederse, üstesinden gelinemez bir kökten-dinci karışıklığa yol açacaklar. Kilit liberal mirasın devam edebilmesi için, liberallerin radikal Sol'dan alacakları kardeşçe yardıma ihtiyaçları var. (Hemen) herkes bu demokratik kalkış-maları heyecanla desteklese de bunların kim tarafından sahiplenileceği etrafında gizli bir mücadele sürüyor. Resmi çevreler ve Batı medyasının çoğu, bu olanları Doğu Avrupa'daki "demok-rasi yanlısı" kadife devrimlerle bir tutarak destekliyor: Batılı liberal demokrasiye yönelik bir arzu, Batı gibi olma arzusu. Bu nedenle, sözünü ettiğimiz gösterilerde bir başka boyut, genel olarak toplumsal adalet isteğini ortaya koyan bir boyut keşfedildiğinde rahatsızlık boy gösteriyor. Bu sahiplenme mücadelesi yalnızca

yorum kertesinde cereyan etmiyor; önemli pratik sonuçları da var. Tüm ülkeyi birleştiren görkemli anlar bizi gereğinden fazla büyümemelidir – esas sorun, ertesini gün ne olacaktır? Bu özgürleştirici kalkışma yeni bir toplumsal düzene nasıl tahvil edilecek? Son yirmi yılda, kapitalist düzen tarafından ya liberal bir biçimde (Güney Afrika'dan Filipinlere) ya da fundamentalist bir biçimde (İran) yeniden temellük edilen özgürlükçü halk ayaklanmalarına şahit olduk. Şunu unutmamalıyız, Arap Baharı'na katılan ülkelerin hiçbiri resmen demokratik değildi: Hepsi az çok otoriterdi, dolayısıyla toplumsal ve ekonomik adalet talebi aynı zamanda demokrasi talebiyle bütünleşti – adeta yoksulluk iktidardakilerin açgözlülüğü ve çürümüşlüğü'nün bir sonucuymuş ve bunlardan kurtulmak her şeyi çözecekmiş gibi. Peki demokratik bir ülke olduğumuz halde yoksulluk devam ederse – *o zaman* ne olacak?

Maalesef görünen o ki 2011 yazı, Mısır devrimin sonu, özgürlükçü potansiyelinin boğulması olarak hatırlanacak. Devrimin mezarını kazanlar ordu ve İslamcılar. Yani, ordu (hâlâ Mübarek'in o eski ordusu, ABD'nin mali yardımlarının ulaştığı başlıca kurum) ve İslamcılar (isyânın ilk aylarında tamamen marjinal olsa da sonraları güçlenen) arasındaki anlaşmanın konturları gittikçe belirgin hale geldi: Ordunun maddi ayrıcalıklarını hoş görme karşılığında İslamcılar ideolojik hegemonya kuracaklar. Kaybedenler, ("demokrasiyi yüceltmeleri" adına CIA'den aldıkları tüm parasal yardıma rağmen hâlâ çok zayıf olan) Batı yanlısı liberaller ve Bahar olaylarının gerçek aktörleri olacak – sendikalardan feminist gruplara tüm sivil toplum kuruluşlarından bir ağ oluşturmaya çalışan seküler sol. Gittikçe ağırlaşan ve milyonlarca yoksulu er geç sokaklara dökülecek olan ekonomik durum da her şeyi daha da karmaşık hale getirmektedir. Gelecekteki yeni kalkışma Arap Baharı'nı tekrarlayacak, Arap Baharı'nın kendi hakikatiyle yüzleşmeye zorlayacak, siyasi öznelere önüne şu zor seçimi koyacaktır: Yoksulların öfkelerini yönlendiren, bunu siyasi bir programa dönüştüren hakim güç kim olmalıdır? Yeni seküler sol mu İslamcılar mı? Batı kamuoyunun Ordu ve İslamcılar arasındaki anlaşmaya yönelik tepkisi, hiç şüphesiz sinik bir bilgelik gösterecektir. (Arap-olmayan) İran'dan anlaşıldığı gibi Arap ülkelerindeki halk isyanlarının daima militan İslam'ın zaferiyle sonuçlandığı tekrar tekrar anlatılacaktır. Dolayısıyla Mübarek, retroaktif bir bakışla, ehven-i şer olarak görünecek ve hazır mesaj şu olacaktır: Özgürleşme ihtimalini kurcalayacağına, tanıdık şeytanla yetinmek revadır. Bu sinik iğvaya karşı Mısır isyanının radikal özgürlükçü nüvesine kayıtsız şartsız bağlı kalmalıyız.

<sup>47</sup> Peter Hallward, *Damming the Flood*, London: Verso 2007, s.13.

<sup>48</sup> Soğuk Savaş'ın temel aksiomu KGİ (Karşılıklı Garantili İmha) ise bugünkü teröre karşı savaşın aksiomu da bunun tam karşıtı görünüyor: NKHS (Nükleer Kullanılacak Hedef Seçimi) düşmanın nükleer kapasitesini cerrahi bir vuruşla yok ederken füze savar kalkanlarımız karşı saldırıdan bizi koruyacaktır. Daha kesin olarak, ABD farklı bir strateji seçti. Rusya ve Çin'le ilişkilerinde hala KGİ mantığını korurken İran ve Kuzey Kore'yle NKHS'yi kullanma eğiliminde. KGİ'nin çelişkili mekanizması "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" mantığını tersine, "kendi kendini boğan niyet"e çevirir. Her iki tarafın da öteki tarafın topyekun yıkıcı bir karşılık vereceğini bilmesi hiç bir tarafın bir savaş başlatmamasını garanti eder. Aksine NKHS mantığı, sonuçlarından çekinmeden saldırabileceğimiz garanti edilirse düşmanın silahsızlanmaya zorlanabileceğine dayanır. Şurası bir gerçek ki iki doğrudan karşıt strateji de aynı anda, bu bütün mantığın fantazmatik karakterine tanıklık eden aynı süpergüç tarafından kullanıldı.

## **Occupy Wall Street: Yeni Bir Başlangıcın Şiddetli Sessizliği**

Occupy Wall Street (OWS – Wall Street’i İşgal Et) hareketinin hemen ardından çok uzaklarda (Orta Doğu, Yunanistan, İspanya, Birleşik Krallık) başlayan protestolar merkeze ulaştığında ve güçlenerek tüm dünyaya yayıldığında ne yapmalı? 16 Ekim 2011 Pazar günü San Francisco’da OWS hareketinin etkisiyle bir adam, kalabalığı 1960’lardaki bir hippie tarzı etkinliğine katılmıyşcasına protestolara katılmaya davet etti: “Bize programınız ne diye soruyorlar. Bir programımız yok. Güzel vakit geçirmek için buradayız”. Bu beyanat, protestocuların karşılaştığı büyük tehlikelerden birine işaret ediyor. “İşgal” alanında yaşanan güzel anların etkisiyle kendini beğenme tehlikesi. Karnavallar ucuza mal olur – gerçek değerlerini belirleyense ertesi güne ne bıraktıkları ve gündelik hayatımızı nasıl değiştirdikleridir. Zor ve sabır gerektiren bir işle uğraşı-yoruz – çünkü bu protestolar bir sona değil başlangıca işaret ediyorlar. Verdikleri temel mesaj, mümkün olabilecek en iyi dünyada yamadığımız; alternatifler üzerine düşünme imkânımız olduğu, hatta buna mecbur olduğumuzdur.

Batı solu, Hegelci bir tarz döngüyü takip ederek tekrar aynı noktaya geldi: Irkçılık karşıtı, feminist, vb. mücadelelerin çoğulculuğu adına “sınıf mücadelesinin özcülüğünden” vazgeç-mesinden sonra “kapitalizm” şimdi tekrar *sorunun* adı olarak konuyor. Çıkarmamız gereken ilk ders, kabahati bireylere ve tavırlarına yüklememektir. Sorun, yozlaşma ya da doyumsuzluk değil, insanları yozlaştıran sistemdir. Çözüm “*Main street* veya *Wall street*” değil, *Main Street*’in *Wall Street* olmaksızın faaliyet gösteremediği sistemi değiştirmektir.

O halde, açgözlülük üzerine konuşmayı yasaklayalım. Papa’dan aşağıya doğru kamusal figürler bizleri aşırı açgözlülük ve tüketim kültürüyle savaşmamız yönünde uyarı bombardımanına tutuyorlar; ucuz ahlakçılığın bu mide bulandırıcı hali, ideolojik bir operasyondan başka bir şey değildir. Sistemin içine işlemiş dürtü (genişleme dürtüsü), bu bağlamda bir bireysel günah sorununa, belirli bir psikolojik temayüle indirgenmiştir. Rütbesi papaya yakın bir dinbilimcinin yaptığı “mevcut kriz kapitalizmin krizi değil bir ahlak krizidir,” saptaması alttan alta protestocuların hedef tahtasına kapitalizmi değil adaletsizliği, açgözlülüğü, tüketim deliliğini oturtması gerektiğini sezdirir. Ahlakçı eleştirinin içerdiği olumsuzlamayı samimice formülleştiren bu dinbilimci dürüstlüğünden ötürü takdir edilmelidir. Ahlakın ön plana çıkarılmasının nedeni kapitalizm eleştirisinin önüne geçmektir. Kendini sürekli ileri götürecek şekilde dönüşen Sermaye, kelimenin tam anlamıyla, bugüne dek hiç olmadığı kadar denetimsiz bir canavar haline gelerek hayatlarımızın nihai Gerçek’i olmuştur. Bu durum bizi ikinci yasağa götürür: “Mali kapitalizmin” basit eleştirisini reddetmeliyiz – kapitalizmin “daha adil” biçimleri varmış gibi.

Ama aynı zamanda başarısızlığa mahkûm isyanların yüce güzelliğine basitçe hayranlık duymanın cazibesinden de uzak durmalıyız. Brecht’in Mr. Keuner’le ilgili notunda başarısızlığın şiirselliği en açık ifadesini bulur: “Mr. K.’ye ‘Ne üzerinde çalışıyorsun?’ diye sorulur. Mr. K. Cevap verir: ‘Zor bir dönem geçiriyorum; bir sonraki hatamı hazırlamakla meşgulüm.’”<sup>49</sup> Öte yandan, “her seferinde daha iyi yenil” Beckettçi motifinin bu varyasyonu yeterli değildir: Üzerinde yoğunlaşılması gereken şey bir başarısızlığın ardında bıraktığı sonuçlardır. Günümüz solunda, “kesin olumsuzlama” sorunu bir kinle birlikte geri döndü. İsyanın yüce coşkusunun sona erdiği günün ertesinde eskinin yerini alacak olumlu düzen nedir? Mevcut protestoların ölümcül zayıflığıyla karşılaştığımız can alıcı nokta

burasıdır. Bu protestolar, kendini minimal bir sosyo-siyasi değişim programına dönüştürmekten dahi aciz kalan, sahici bir öfkeyi dile getiriyorlar. Devrimsiz bir isyan ruhunu dışavuruyorlar. İspanyol *indignadosun* (öfkeli) ünlü manifestosuna yakından baktığımızda bizi bazı sürprizlerin beklediğini görürüz. Göze çarpan ilk şey açıkça apolitik bir üsluptur: “Bazılarımız kendini ilerici olarak tanımlıyor, bazıları da muhafazakâr. Bazılarımız inançlı, bazılarımız değil. Bazılarımız-ımızın açıkça tanımlanmış ideolojileri var, bazılarımız apolitik, ama hepimiz çevremizdeki siyasi, iktisadi ve toplumsal gidişat-tan şikayetçiyiz: Siyasetçiler, iş adamları, bankacılar arasındaki –bizi çaresiz ve dilsiz kılan– yozlaşmadan şikayetçiyiz.” Protestolarını “toplum içinde sahip çıkılması gereken vazgeçilmez haklar vardır: Barınma hakkı, çalışma, kültür, sağlık, eğitim, siyasi katılım, özgür kişisel gelişim, sağlıklı ve mutlu bir yaşam için tüketim hakları” adına sürdürdüklerini söylüyorlar. Şiddeti reddederken, “etik bir devrim” çağrısında bulunuyorlar. “Parayı insandan üstün kılmak yerine, tekrar kendi hizmetimize sokmalıyız. İnsanız biz, mal değil. Satın aldığımız malla özdeş olamayız.” Peki, bu devrimin aktörü kimler olacak? Tüm siyasi sınıflar, Sağ ve Sol, yozlaştıkları ve iktidar arzusuna teslim oldukları için reddedilse de manifestoda bazı talepler yer alıyor – peki bu talepler kime hitap ediyor?<sup>50</sup> Halka değil: *Indignados* birilerinin kendileri adına bir şey yapacağını iddia etmiyor (henüz); çünkü (Gandi’den mülhem) görmek istedikleri değişimin kendisi olmaya mecburlar.

Lacan, 1968 Paris olayları karşısında şu tepkiyi vermiştir: “Devrimciler olarak istediğiniz şey, yeni bir Efendi. İstediyinize sahip olacaksınız.”<sup>51</sup> Görünen o ki Lacan’ın sözleri karşılığını *indignadosda* bulmuş durumdadır (tabii yalnızca orada değil). Bu yeni Efendi’nin ilk işaretlerini Yunanistan ve İtalya’da gördük. Protestocuların üst düzey programlardan yoksun olmasını izah edercesine, mevcut eğilim, sıradan siyasetçileri, depolitize teknokratların (çoğunlukla bankacı; Yunanistan ve İtalya’da olduğu gibi) hakim olduğu “tarafsız” hükümetlerle değiştirmek yönündedir. Renkli “siyasetçiler” gitti, silik uzmanlar geldi. Bu eğilim, kalıcı bir olağanüstü halin ilan edildiği ve siyasi demokrasinin askıya alındığı bir duruma doğru ilerliyor. (Yunanistan’daki siyasi gelişmelere Brüksel’in nasıl tepki verdiğini hatırlayın. Referandum olasılığı karşısında paniklerken yeni bir teknokrat başbakanın aday gösterilmesiyle rahatladılar.) Avrupa’da özgürlüklerin daralması da apolitik teknokrasiye yönelik bu gidişatla uyumlu bir gelişmedir. Zamanla, otoriter kapitalizmin yeni bir modeli olan Türkiye de bu gidişatın bir parçası. Bazı uğursuz işaretler (2011’de yüzü aşkın gazetecinin İslamcı hükümeti devirme planı yapmak gibi gülünç bir suçlamayla tutuklanması gibi) ekonomik refah ve liberalizmin, otoriter İslam’ın yükselişini gizlediğini gösteriyor. Kısacası Türkiye, Batı’da son derece popüler olan, hoşgörülü bir İslam modeline hizmet eden ülke imgesinden gerçekte epey uzakta.

2011’de Türk İçişleri Bakanı İdris Naim Şahin, Chesterton-vari bir “felsefi polisliğe” soyunduğu benzersiz bir konuşma yaptı. Türk polisinin, herhangi bir delil veya yargılama olmaksızın, Kürtlerin partisi BDP’ye mensup binlerce kişiyi, *aslında, tutuklanmadan önce özgür olduklarına ikna etmek amacıyla tutukladığını* öne sürdü. Şahin’in kendi ağzından:

Özgürlük ... Hangi özgürlükten bahsediyorsun. O zaman tutuklanınca şikayet etme, özgürlük yoksa dışarıda. Neden şikayet ediyorsun, demek ki var dışarıda özgürlüğün. Yani özgürlük yoksa, içerisi ile dışarının bir fark yok, neden tutuklamalardan şikayet ediliyor. Niye,

mahkûmiyetten şikayet ediliyor, o za-man. Demek ki var dışarıda özgürlük, hem de o kadar var ki “Ben bu memleketi bölmek istiyorum, özgürlük, özerklik yetmez. Bilmem ne –istan yapmak istiyorum” diyecek kadar özgürlük var. İnkâr edemezsin. Tek inkâr ettiğin şey var olan özgürlükleri, varlığını inkâr ediyorsun. Yaşadığın özgürlüğün varlığını söyleme özgürlüğün yok, çünkü kafan, kalbin, düşüncen ipotekli. Onu söylemeye özgür değilsin. Var olan sonuna kadar yaşadığın özgürlükleri var deme özgürlüğün yok. Çünkü orada tutsaksın, yanlış bir yerde tutsaksın. Biz de seni tutsak yapan, sana sanal özgürlük yok dedirten, o güçle de mücadele ediyoruz. Seni de seni konuşuramı yok ederek, seni de senin yapımı da, bölücülerini ve uzantılarını da özgürleştirmeye çalışıyoruz. Çok derin bir iş, çok kapsamlı bir iş.<sup>52</sup>

Bu argümanın çılgınlığı, iktidarın hukuk düzeninin “deli” önvarsayımlarına işaret eder. İlk öncülü çok basit: Toplumda özgürlük olmadığını iddia ettiğin için, yani sahip olmadığın bir şeyden yoksun kalamayacağın için özgürlüğün elinden alındığında da şikayet edemezsin. Daha ilginç olan ikinci öncüle göre mevcut hukuk düzeni özgürlük düzeni olduğu için ona isyan edenler fiilen köleleşmiş ve kendi özgürlüklerini kabul etmekten aciz kimselerdir – toplumsal özgürlük alanını kabul etme temel özgürlüğünden mahrum kalmış kimseler. Dolayısıyla polis seni tutukladığında ve “perişan ettiğinde” aslında seni özgürleştirir, kendine dayattığın kölelikten seni kurtarır. Böyle-ce şüpheli isyancıları tutuklamak ve işkence yapmak metafizik bir onurla taçlanan “çok derin, çok kapsamlı bir iş” haline gelir.

Bu mantık silsilesi ilkel bir bilgeliğe dayansa da her şeye rağmen bir hakikat kısıntısı da taşımakta. Özgürlüğü kısıtlayarak özgürlük alanı açan toplumsal düzenin dışında herhangi bir özgürlük yoktur tabii ki. Ama bu hakikat kısıntısı, güçlü bir karşıt argüman da sunar: Özgürlüğümüzün kurumsal sınırları tam da özgürlüğümüzün biçimi olduğu için, bu sınırın nasıl yapılandırıldığı, hangi somut biçimi aldığı önemlidir. İktidardakilerin oyunu –Türk felsefi polisinin örneklediği gibi– kendi belirledikleri özgürlük sınırını özgürlüğün biçimi olarak sunmaktır, böylece kendilerine karşı herhangi bir mücadele toplu-ma karşı bir mücadele halini alır.

Yunanistan’daki durum, İspanya’ya göre daha ümitli görünüyor. Bu belki de son dönemlerin yenilikçi öz-örgütlenme geleneğine (ki İspanya’da Franco rejiminin düşmesinden sonra ortadan kayboldu) bağlıdır.<sup>53</sup> Öte yandan Yunanistan’da bile protesto hareketi, halkın kendisini örgütlemesi bakımından en üst seviyesine ulaşmış görünüyor. Protestocular, Syntagma Meydanı’nda merkezi bir otorite olmadan eşitlikçi bir özgürlük alanı; herkesin eşit konuşma hakkına vb. sahip olduğu bir kamusal alan yarattılar. Protestocuların ne yapmak gerektiği ve basit bir protestonun nasıl büyütülebileceği (yeni bir parti oluşumu gibi) benzeri konularla ilgili tartışmalarda , çoğunluk, yeni bir partiye veya devlet gücünü doğrudan ele geçirme teşebbüsünde bulunmaya değil de siyasi partiler üzerinde baskı oluşturan bir sivil toplum hareketine ihtiyaç olduğunu dile getirdi. Bu, toplumsal hayatın tümünü yeniden örgütlemek için yetersizdir. Bunun gerçekleştirebilmesi için çabuk karar alabilen ve bu kararları gerektiği gibi uygulayabilen güçlü bir yapıya ihtiyaç vardır. O halde, uzmanların depolitize yönetimini reddetmek yeterli değildir; hakim iktisadi örgütlenmenin yerine ne önerileceği, alternatif örgütlenme biçimlerinin nasıl tahayyül ve tecrübe edileceği üzerine düşünmeye ve halihazırda var olanda yeninin tohumlarını aramaya koyulmak gerekir. Komünizm yalnızca ya da genellikle sistemin aksadığı anlardaki kitlesel protestolardan ibaret bir karnaval değildir; aynı zamanda herşeyden önce yeni bir örgütlenme disiplin ve sıkı çalışma biçimidir. Hakkında ne düşünürsek düşünelim, yeni bir disiplin ve örgütlenmeye yönelik bu acil ihtiyacın farkında olanlardan



biri de Lenin'di.

Diyalektik bir zorunluluk gereği, yeni örgütlenme biçimleri icat etmeye yönelik bu itki, aynı zamanda, belirli bir mesafede tutulmalıdır. Bu aşamada, protesto enerjisinin hızla bir dizi “somut” pragmatik talebe dönüşmesine karşı çıkmak gerekir. Protestolar bir boşluk – hegemonik ideolojinin alanında bir boşluk yaratmıştır ve bu alanı pozitif bir içerikle doldurmak için zaman gerekir. Bu nedenle Occupy Wall Street'e yönelik saldırılardan o kadar endişelenmemize gerek yok. Tahmin edilebilecek muhafazakâr eleştirileri yanıtlamak kolay. Protestolar gayri Amerikan mıydı? Muhafazakâr fundamentalistler Amerika'nın Hıristiyan bir ülke olduğunu iddia ettiğinde, onlara Hıristiyanlığın özünde ne olduğunu hatırlatmamız gerekir: Kutsal Ruh; inananları sevgi bağıyla birleştiren, özgür, eşitlikçi bir topluluk. Protestocular Kutsal Ruh'u temsil ederken, pagan Wall Street (boğa heykelinde cisimleşen) sahte idollere tapmayı sürdürüyor. Peki protestocular şiddet yanlısı mıydı? Doğru, dilleri (işgal, vs.) saldırgan görünebilir, fakat Mahatma Gandhi ne kadar saldırgansa onlar da o kadar. Evet, saldırgan bir tarafla-rı var, çünkü gidişata bir son vermek istiyorlar – ancak bu şiddet, küresel kapitalist sistemin pürüzsüz işleyişinin bekasını sağlamak için ihtiyaç duyulan şiddetin yanında ne ki? Protestoculara, *loser* deniyor – gerçek *loser*lar bizim yüz milyonlarca dolar paramızla paçayı kurtaran Wall Street'tekiler değil mi? Sosyalist olarak adlandırılıyorlar – ama Amerika'da halihazırda zenginler için de bir sosyalizm zaten var. Özel mülkiyete saygısızlıkla suçlanıyorlar – 2008 krizine neden olan Wall Street spekülasyonları, protestocuların aylarca uğraşa tahrip edemeyeceği sayıda özel mülkiyeti buharlaştırmadı mı?

Eğer Komünizm 1990'da layıkıyla çöken sistemi tanımlıyorsa, bu protestocular Komünist değil. Komünist oldukları tek konu, sistemin tehdidi altında olan müştereklere –doğa ve bilgi müştereklerine– verdikleri önemdir. Hayalperest olarak suçlanmaktalar; ama asıl hayalperestler her şeyin kozmetik rötüşlerle ebediyen devam edeceğini sananlardır. Hayalperest değil, çünkü kâbusa dönüşen bir rüyadan uyandılar. Bir şeyi yok ettikleri yok; sistemin kendini adım adım yok etmesine tepki gösteriyorlar. İktidardakilere ayaklarının altında açılan uçurumu gösteriyorlar.

Bunlar işin kolay tarafı. Protestocular yalnızca hasımlarının değil, aynı zamanda onları destekler görünüp muhalefeti etkisizleştirmek, zararsız bir ahlaki jeste dönüştürmek için çaba harcayan sahte dostların da farkında olmalıdır. “*Clinch*”, boks ma- çında yumrukları azaltmak veya önlemek için rakibin vücudunu tek veya iki kolla tutmaya denir. Bill Clinton'ın Wall Street protestolarına tepkisi mükemmel bir siyasi *clinch* örneğidir; protestoların “her şey hesaba katıldığında ... olumlu bir şey” olduğunu düşünmektedir; bununla birlikte sebeplerin müphemliği konusunda endişelidir: “Protestolar belirli bir şey adına yapılmalıdır, yalnızca bir şeye karşı olmak için değil; yalnızca birşeye karşı iseniz sizin yarattığınız boşluğu, açtığınız alanı başkası dolduracaktır.” Clinton protestoculara Obama'nın “önümüzdeki bir buçuk yıl içerisinde birkaç milyon kişilik istihdam yaratma” projelerini desteklemelerini önerdi. Ama protestocuların sokağa dökülmelerinin nedeni, boş *Cola* kutularını geri dönüşüme sokmanın, yardım için birkaç dolar bağışta bulunmanın veya yüzde birlik kârını Üçüncü Dünyanın sorunlarına ayıran Starbucks kahvelerini içmenin insanların kendilerini iyi hissetmeleri için yeterli olmadığı bir dünyadan yaka silkmış olmalarıdır.

Dolayısıyla Wall Street protestoları, bir başlangıçtı ve şüphesiz böyle başlamak gerekir – pozitif bir içerikten önemli olan her şeyi reddeden bir resmi jestle. Ancak böyle bir jest yeni bir içeriğe alan açabilir. Psikanalitik açıdan bakıldığında, protestocular efendiyi kıskırtan, otoritesini baltalayan isterik aktörlerdir; ve sıklıkla karşılaştıkları “İyi ama ne istiyorsunuz?” sorusu aslında tam da doğru cevabın verilmesini engelleme amacı gütmektedir – gerçekte söylenmek istenen, “ya benim dilimden konuş ya da çeneni kapat!”tır. Bu şekilde, yeni başlamış bir protestoyu “somut” bir projeye dönüştürme süreci bloke edilir. Ama siyaset sanatı aynı zamanda tümüyle “gerçekçi” olduğu gibi hegemonik ideolojinin tam da kalbini rahatsız eden, tekil bir talepte, ilke olarak meşru ve uygulanabilir olduğu halde *de facto* olarak imkânsız olanda ısrar etmektir (evrensel sağlık hizmeti gibi). Wall Street protestoları sonrasında insanları bu tür talepler etrafında seferber etmeye çalışmalıyız – ama, aynı zamanda, müzakereler ve “somut” önerilerin pragmatik alanından *çıkartılmış* olmak da hiç önemsiz değildir

Wall Street’in sembolü, merkezindeki metal boğa [*bull*] heykelidir – protestolara verilen standart tepkiler de çoğu zaman zırvalamaların [*bullshit*] ötesine geçmedi. Diğer yandan, Washington Post’ta çıkan bir yazısında, Anne Applebaum, bunun daha sofistike ve parfümlü bir –Monty Python’a atıflar da içeren– versiyonunu sundu.<sup>54</sup> Clinton’ın daha somut önerilerde bulunma çağrısının negatif versiyonu olan Applebaum’un yazısı, en saf haliyle ideolojiyi temsil ettiği için uzun uzun alıntılanmayı hak ediyor. Applebaum’un mantığına göre yeryüzündeki protestolar “odak noktası eksikliği, gelişmemiş doğaları ve hepsinden öte mevcut demokratik kurumlarla bağlantı kurmayı reddetmeleri bakımından benzerlik göstermektedir.” Applebaum şöyle devam eder:

New York’da yürüyenler “İşte demokrasi böyle bir şey,” diye haykırdılar ama aslında demokrasi böyle bir şey değil. Konuşma özgürlüğü böyle bir şey. Demokrasi çok daha sıkıcı. Demokrasi, kurumları, seçimleri, siyasi partileri, kuralları, kanunları, hukuku ve pek çok sıradan, zaman alıcı faaliyeti gerektiriyor ... Yine de, uluslararası Occupy hareketinin somut yasa önerileri sunmaktaki başarısızlığı bir bakıma anlaşılır: Küresel ekonomik krizin gerek kaynağı gerekse çözümü, tanım gereği, yerel ve ulusal siyasetçilerin gücünü aşıyor. Dolayısıyla belirli bir programdan yoksun bir uluslararası hareketin ortaya çıkışı raslantısal değildir; daha derin, ve görünürde bir çözümü olmayan bir krizi yansıtmaktadır. Demokrasi, hukukun egemenliğine dayanır. Belirli sınırlar içerisinde ve kendilerini aynı ulusun parçası olarak hisseden insanlar arasında anlam taşır. “Küresel bir topluluk”, ulusal bir demokrasi kuramaz. Ve ulusal bir demokrasi, çalışanlarının tüm dünyaya dağıldığı, genel merkezinin bir vergi cennetinde konuşlandığı bir milyon dolarlık bir küresel yatırım fonunu denetim altına alamaz.

Londra ve New York’daki eylemcilerin kendilerini (ve gülünç bir şekilde) karşılaştırdığı Tahrir meydanındaki Mısırlılardan farklı olarak bizler Batı dünyasında demokratik kurum- lara sahibiz. Bu kurumlar kabaca da olsa, ülkelerin siyasi değişim isteklerini yansıtır. Ancak ne küresel siyasal değişim isteğiyle başa çıkabilir, ne de kendi sınırları ötesinde olanları kontrol edebilirler. Her ne kadar küreselleşmenin –sınırların kalkması, hareket serbestisi ve serbest ticaretle birlikte– iktisadi ve manevi faydalarına inansam da küreselleşme Batı demokrasilerinin meşruiyetini açıkça zayıflatmaya başladı.

“Küresel” eylemciler, eğer dikkatli davranmazlarsa bu düşüşü hızlandıracaklar. Londra’daki eylemciler “Bize bir yöntem gerekli!” diye haykırmıştı. İyi de, zaten bir yöntemleri var: ona, Britanya siyasi sistemi deniyor. Ve eğer ondan nasıl yararlanacaklarını keşfedemezlerse, bu sistemi daha da zayıflatacaklar.<sup>55</sup>

Not edilmesi gereken ilk nokta Applebaum’un Tahrir Meydanı’ndaki protestoları Batı tipi bir demokrasi çağrısına indirgemesidir – böyle yaparsanız, Wall Street protestolarının Mısır olaylarıyla karşılaştırılmasını komik bulursunuz tabii. Burada zaten sahip olunan bir şeyi, örneğin demokratik kurumları, protestocular neden veya nasıl talep etsinler ki? Burada gözden kaçırılan şey, şekillerde küresel kapitalist sistem karşısında kendini farklı biçimlerde ortaya koyan genel hoşnutsuzluktur. Ancak, Applebaum’un yazısının en hayret verici kısmı, argümanın sahiden sırttan bir kusuru, en sonda ortaya çıkıyor. Uluslararası kapitalist mali sistemin adaletsiz ekonomik sonuçları- nın, tanım gereği ulus-devletlerle sınırlı olan demokratik mekanizmaların denetimi dışında olduğunu belirttikten sonra Applebaum “küreselleşmenin

Batı demokrasilerinin meşruiyetini açıkça zayıflatmaya başladığı” sonucuna varıyor ister istemez. Buraya kadar tamam, bunun tam da protestocuların da dikkat çekmeye çalıştıkları nokta olduğunu söyleyebiliriz – küresel kapitalizm demokrasiyi zayıflatıyor. Fakat Applebaum buradan hareketle varılabilecek tek mantıklı sonuca –demokrasiyi küresel ekonominin zararlı sonuçlarının üstesinden gelmekte aciz olan devlet-çok partili rejim denklemine öteye doğru genişletmek için kafa yormak– varacağı yerde, kabahati tam da bu soruları yönelten protestoculara yüklemek için garip bir dönüş yapıyor. Son paragrafı tekrar okumaya değer: “‘Küresel’ eylemciler, eğer dikkatli davranmazlarsa bu düşüşü hızlandıracaklar. Londra’daki eylemciler ‘Bize bir yöntem gerekli!’ diye haykırmıştı. İyi de, zaten bir yöntemleri var: ona Britanya siyasi sistemi deniyor. Ve eğer ondan nasıl yararlanacaklarını keşfedemezlerse, onu daha da zayıflatacaklar.”

Küresel ekonomi demok-ratik siyasetlerin kapsamı dışında kaldığı için demokrasiyi geliştirmeye yönelik her türlü teşebbüs, demokrasinin düşüşünü hızlandıracaktır. O halde ne yapabiliriz? Applebaum’a göre yapılması gereken, üstüne düşen görevi yerine *getiremeyen* mevcut siyasi sisteme bir kez daha başvurmaktır. Şimdi genel olarak duruma bir göz atmalıyız. Günümüzde anti-kapitalist hissiyatın yokluğundan söz edilemez, kapitalizmin dehşetine yönelik pek çok eleştiriyle karşılaşılıyor: kitaplar, gazeteler, ayrıntılı araştırmalar ve TV haberlerinde çevreyi acımasızca kirleten şirketlerden, kurdukları bankalar halkın parasıyla iflastan kurtarılırken dolgun maaşlarını almaya devam eden ahlaksız bankacılardan, çocuk işçileri az maaşla kötü çalışma ortamlarında çalıştıran iş yerlerinden yakınılıyor. Ama tüm bu eleştirilerde eksik kalan bir nokta var. Tüm bu aşırılıklarla mücadelenin aracı olarak görülen liberal-demokratik çerçeve kural olarak sorgulanmıyor. Amaç (açıkça veya üstü kapalı biçimde) kitle iletişim araçları, parlamento tahkikatları, daha ağır düzenlemeler, polis soruşturmaları aracılığıyla kapitalizmi demokratikleştirmek, demokratik denetimi ekonomiye doğru genişletmektir. Fakat burjuva devlet hukukunun demokratik kurumsal çerçevesi hiçbir zaman sorgulanmaz. “Etik anti-kapitalizmin” en radikal biçimlerinin (Porto Alegre Dünya Sosyal Forumu, Seattle hareketi gibi) dahi sorgulamaya cüret etmediği dokunulmaz kurum budur. Marx’ın kilit içgörüsü bu bağlamda halen geçerlidir; hatta belki de hiç olmadığı kadar: Marx’a göre, özgürlük meselesi öncelikle siyaset alanına konumlanmamalıdır.(Bir ülkede serbest seçimler yapılıyor mu? Hakimler bağımsız mı? Basın, gizli baskılardan uzak mı? İnsan haklarına saygı gösteriliyor mu?) Bilakis, gerçek özgür-lüğün anahtarı piyasadan aileye “siyasi olmayan” toplumsal ilişkiler ağında yer almaktadır; eğer gerçek bir değişim istiyorsak bu, siyasi reform yoluyla değil “apolitik” toplumsal üretim ilişkileri alanında gerçekleşecektir. Kimin neye sahip olduğuna veya fabrikadaki ilişkilere çok dikkat etmeyiz; bütün bunlar politik alanın dışında kabul edilir, demokrasiden bu alanları “geniş-leterek” –diyelim ki halk denetiminde “demokratik” bankalar kurarak– bazı şeylerin fiilen değişmesini beklemek yanıltıcı olur. Radikal değişimler hukuki “haklar” alanı dışında gerçekleşmelidir: Ne kadar radikal bir anti-kapitalizmi savunursak savunalım, bunu anlamadığımız sürece, çözümü demokratik kurumlara başvurmakta (ki bu kurumlar da elbette bazen olumlu roller oynayabilir) ararız – kapitalist yeniden üretimin kesintisiz işleyişini güvenceye alan “burjuva” devlet aygıtlarının bir parçası olduğunu asla unutmamamız gereken mekanizmalar. Bu bakımdan, Badiou’nun ilk bakışta tuhaf görünen şu tezi meseleyi doğru çözümlenmektedir: “Günümüzde düşmanın adı, İmparator veya Sermaye değil Demokrasi.”<sup>56</sup> Kapitalist ilişkilerin radikal bir biçimde değişmesini engelleyen şey “demokrasi yanılısamasıdır”; her türlü değişimin temel çerçevesini demok-ratik mekanizmaların oluşturduğu

inancıdır. Dolayısıyla günü-müzde somut bir program formüle edilememesinin derin nedenleri var. Ama protestocular iki temel soruna dikkat çekmeyi başardılar. İlki, küresel kapitalist sistemin yıkıcı toplumsal sonuçları: aşırı mali spekülasyonlar nedeniyle yüz milyarların heba olması gibi. İkincisi, iktisadi küreselleşmenin Batı demokrasilerinin meşruiyetini yavaş yavaş ama acımasızca zayıflatması. Uluslararası karakterlerinden dolayı, büyük ekonomik süreçler, ulus-devletlerle sınırlı demokratik mekanizmalar tarafından denetlenemiyor. Böylece, insanlar kendi yaşamsal çıkarlarının demokratik kurumlar tarafından dile getirilemediğini günbegün daha yakından görüyorlar. Türlü türlü (ve çoğu zaman kafa karışıklığına sebebiyet veren) beyanatın temelinde, OWS iki kritik içgörüyü dayanıyor: (1) Çağdaş popüler hoşnutsuzluk, *bir sistem* olarak kapitalizme yöneliktir – sorun kapitalizmin yozlaşmasında değil kendisindedir; (2) çok partili temsili demokrasi, kapitalizmin aşırılıklarının üstesinden gelmekte acizdir; başka deyişle, demokrasi yeniden icat edilmelidir. Bu da bizi Wall Street protestocularının temel meselesine götürür: Ekonominin yıkıcı sonuçları karşısında düpedüz aciz kalan demokrasi, çok partili-devlet ve siyaset biçimini açacak şekilde nasıl genişletilebilir? Çok partili temsili sistemin ötesinde bu yeniden icat edilmiş demokrasinin bir adı var mıdır? Tabii ki vardır: *Proletarya diktatörlüğü*.

Yakınlarda çıkan bir kitabında (*Sarkozy: Umulandan da kötü / Ötekiler: En Kötüyü Ummak*<sup>57</sup>) gibi mükemmel bir döngüsel başlığı var) Badiou, demokratik seçimlere karşı güçlü bir argüman öne sürer: Bir seçim “fiilen” serbest olduğunda ve bir aday diğerine göre gerçekten tercih edilebilir olduğunda (sözgelimi bir ırkçılık karşıtı, göçmen karşıtı bir popüliste karşı adaylığını koymuş olsun) bile oy vermekten kaçınılmalıyız; çünkü devlet tarafından düzenlenen çok partili seçim, aşkınsal ve biçimsel kertede yozlaşmış bir seçimdir. Burada önemli olan, yapılan belirli bir tercihten ziyade seçimin biçiminin kabul edilmesidir: Kişi resmen oy kullanıp sürece katılarak bu biçimi onaylamaktadır. İçeriğin (sunulan seçeneklerden birinin) oy verme biçimini alttan alta baltaladığı çok ender durumlarda bu evrensel kaideden sapılabilir. O halde, yaşadığımız demokratik toplumlarda “serbest seçim”leri var eden döngüsel paradoksu aklımızda tutmalıyız: Kişi doğru seçimi yaptığı sürece seçim yapmakta özgürdür – tam da bu nedenle, yanlış seçim (tıpkı İrlanda, AB anayasasını reddettiğinde veya Yunanistan başbakanı referandum önerdiğinde olduğu gibi) bir hata olarak kabul edilir ve müesses düzen ülkenin yaptığı hatayı düzeltmesi ve doğru seçimi yapması için bir şans olarak oylamanın tekrarını empoze eder (ya da Yunanistan’da olduğu gibi seçim önerisini yanlış bir tercih ürünü olarak reddeder ).

Bu nedenle, 2011’in Mübarek karşıtı ayaklanmalarında pek de önemli bir rolü olmayan İslamcıların kazandığı seçim zaferiyle birlikte Mısır Baharı’nın sona erdiği sonucunu çıkarabiliriz (gerçi savaş hiçbir şekilde bitmiş değil); her ne kadar bu sonuç, liberal demokratlar açısından rahatsız edici de olsa. Bir seçim yapmak zorundayız: Ya “serbest seçimler” ya da gerçek bir özgürlükçü isyan. Rousseau’nun terimleriyle koyarsak Tahrir Meydanı’ndaki kalabalık matematiksel olarak azınlık olsa da gerçek *halk iradesini* cisimleştirmişti – OWS hareketine gelince, Zucotti Park’taki ufak kalabalık gerçekte “yüzde 99”’u temsil ediyordu ve kurumsal demokrasiye güvenmemekte haklıydı. Elbette sorun hâlâ öylece duruyor: Demokratik çok-partili sistemin sunduğu

çerçevenin ötesinde kolektif karar-alma prati-ğini nasıl kurumsallaştırabiliriz? Bu yeniden-keşfin faili kim olacak? Daha açıktan sorarsak, bugün ne yapılması gerektiğini kim biliyor? Ne entelektüeller ne de sıradan halk biçimini almış bilen bir Özne yok. Peki bu, körlerin körlere yol gösterdiği bir çıkmaz mı? Hayır, çünkü bu bilgisizlik simetrik değil. Cevaplar halkta gizli; tek sorun cevabını bildikleri soruları sormamaları. John Berger kendilerini içeridekiler ile dışarıdakileri ayıran duvarın yanlış tarafında bulan “çokluklar” hakkında şu satırları yazmıştır:

Çoklukların, henüz sorulmamış sorulara cevapları vardır ve onlar duvarlardan daha fazla yaşama kapasitesine sahiptir. Sorular henüz sorulmadı çünkü sorulmaları içinkulağa inandırıcı gelen kelimeler ve kavramların bulunması gerekiyor ve olayları adlandırmak için halihazırda kullanılanlar anlamsız hale geldi: Demokrasi, Hürriyet, Üretkenlik, vs. Yeni kavramlarla birlikte çok geçmeden sorular da sorulacaktır, zira tarih tam da böyle bir soru sorma sürecine dayanır. Pek yakında? Bir sonraki nesilde.<sup>58</sup>

<sup>49</sup> Bertolt Brecht, *Stories of Mr. Keuner*, San Francisco: City Lights 2001, s.7.

<sup>50</sup> Brüksel’deki açık bir tartışmada bir *indignados* üyesi benim eleştirimi kendilerinin gerçekten ne istediklerini bildiklerini ileri sürerek reddetti: Sol’un gerçek sol olarak sağın gerçek sağ olarak katılacağı seçimlerde dürüst ve açık politik temsil. Bu Konfüsyüsçü “adların düzeltilmesi” stratejisi eğer sorun sadece temsili demokrasinin yozlaşması değil temsili demokrasi mefhumuna içsel bir “yozlaşma”ysa açıkça yetersizdir.

<sup>51</sup> Jacques Lacan Vincennes’de, Aralık 3, 1969: “Ce â quoi vous aspirez comme révolutionnaires, c’est â un Maitre. Vous l’aurez.”

<sup>52</sup> Bu referansı Işık Barış Fidaner’e (İstanbul) borçluyum.

<sup>53</sup> Fakat Yunanistan’da hiddetini hem AB’ye hem de göçmenlere yönelten sağ milliyetçilik de yükselişte. Sol bu ulusalcı dönüşü yansıtır kendi geçmişine eleştirel bir gözle bakmaktansa, örneğin Andreas Papandreou hükümetinin Yunan “kayırmacı” devletin oluşmasında nasıl önemli katkılarda bulun-duğunu analiz etmektense AB’ye karşı bir eğilim takınmıştır.

<sup>54</sup> Konuşmacının sözlerinin etrafındaki kalabalık tarafından tekrarının ona *Brian’ın Hayatı*’nda Brian’ın “Biz özgür bireyleriz, kör insan kalabalığı değil” sözlerini kalabalığın körü körüne tekrar ettiği ünlü sahneyi hatırlattığını söyler. Bu yorum, tabii ki, oldukça insafsız: Applebaum protestocuların polislin hopörler kullanılmasını yasakladığı için bu şekilde davrandıkları gerçeğini gözardı eder – tekrarlar konuşmacının sözlerinin herkes tarafından duyulmasını sağladı. Buna rağmen itiraf edilmeli ki mekanik tekrar yöntemi bir süre sonra bir ritüele dönüştü ve bu yöntem şekli kendisinin eleştiriye açık *jouissance*’ını üretti.

<sup>55</sup> Anne Applebaum, “What the Occupy Protests tell Us About the Limits of Democracy,” *Washington Post*, Ekim 18, 2011, washingtonpost.com linkinde bulunabilir.

<sup>56</sup> Alain Badiou, “Prefazione all’edizione italiana,” in *Metapolitica*, Napoli: Cronopio 2002, s.14.

<sup>57</sup> Alain Badiou, *Sarkozy: pire que prévu / Les autres: prévoir le pire*, Paris: Lignes 2012.

<sup>58</sup> John Berger, “Afterword,” in Andrey Platonov, *Soul*, New York: New York Review Books 2007, s. 317.

***WIRE*; Düş Kırıklığı Zamanlarında Ne Yapmalı?**

Bir zafer nidasıyla Guetta'nın konserine gideceğini söyleyen 12 yaşındaki oğluma "David Guetta kim ki?" diye sordum. Hakiki bir andavalmışım gibi bakarak bana şöyle dedi: "Senin Mozart'ın kim ki? Google'a Mozart yaz 5 milyon sonuç çıkar, Guetta yaz ... 20 milyon!" Gerçekten de Google'a yazdım ve Guetta'nın adeta günümüzün sanat küratörleri gibi olduğunu öğrendim. Sıradan bir DJ değil, sunduğu müziği tekrarlamanın ötesinde *mix* yapan ve besteleyen, tıpkı sergi için sanat eserlerini bulmakla kalmayıp doğrudan doğruya yaratımı teşvik eden, sanatçılara istediklerini açıklayan küratörler gibi "aktif" bir DJ.

Aynısı, *The Wire*'da birlikte çalışan birçok yönetmen ve senaryo yazarının (Agnieszka Holland'a kadar) bir bakıma küratörü olan David Simon için de geçerli. Bunun sadece ticari nedenleri yok; yaratımda yeni bir kolektif sürecin başlangıcı söz konusu aynı zamanda. Hegelci *Weltgeist* sinemadan –hâlâ kendi tarzını arayan– televizyon dizilerine geçmiştir: *Wire*'daki içsel *Gestalt* onun bir dizi olmasında *değil* – Simon'ın kendisi de *Wire* için altmış-altı saatlik tek bir film demiştir. Dahası, *Wire* kolektif bir yaratıcı süreçten ibaret değil: Gerçek avukatlar, uyuşturucu bağımlıları, polisler, vs., kendilerini oynuyorlar; karakter-lerin isimleri dahi Baltimore'daki gerçek kişilerin isimlerinin karıştırılmış halleri (Stringer Bell'in adı Baltimore'daki iki uyuşturucu baronundan, Stringer Reed ve Roland Bell'den üretilmiş). Dolayısıyla, Yunan trajedisinde nasıl ki bir kent kendi deneyimini kolektif olarak sergilerse, *Wire* da şehrin bir kolektif kendini-temsili sunar.

*Wire* televizyon gerçekçiliğinin örneği olabilir, ama nesne-gerçekçiliğinden (sosyal bir çevrenin gerçekçi temsili) ziyade, özne-gerçekçiliği, yani tam bir tanımlı yapılmış yaşanan sosyal birliktelikle ortaya konan bir film. Bu olgu, işlevi tam da her türlü kaba gerçekçilikten uzak durmak olan anahtar sahneyle, 1. Sezon, 4. Bölüm'deki şu ünlü "baştan sona fuck"lı konuş-malarla işaret edilir. Altı ay önce apartmanın giriş katındaki boş bir dairede işlenen, konuşmak istemeyen bir temizlikçinin şahit olduğu cinayeti araştıran dedektifler, McNulty ve Bunk, olayın nasıl olduğunu anlamaya ve bunun için olup biteni yeniden kurmaya çalışırlar. Bu sahnede ağızlarından, "fuck"dan (ya da benzerlerinden) başka bir kelime çıkmaz. Kelimeyi ardı ardına 38 kez tekrarlarlar: Birbirinden farklı tonlamalarıyla anlamını her şeye, kızgın bir bıkkınlıktan kıvanç dolu övünmeye, dehşet veren cinayetin acı ve sarsıntısından hoş bir sürprize dek her şeye uydururlar ve, en uç noktasında, kendiliğinden düşünümsel "Fuckin'fuck!" tekerrürüne varırlar.<sup>59</sup> "Fuck" kelimesinin daha "normal" bir deyişle ("Bir fotoğraf daha!", "Off, can yakıyor!", "Şimdi anladım!", vs.) değiştirildiği bir sahne düşünün. Bu sahnenin farklı düzeylerde farklı işlevleri vardır: (1) yasak bir kelimenin tabuları yıkan kullanımı; (2) bir taciz noktası (saatler süren "ciddi konu"nun hemen ardından, seyircinin *Wire*'a bağlanacağı tipik bir an olacak şekilde tasarlanmış); (3) programı "sahici" toplumsal gerçekçi bir dramdan uzaklaştıran salt fallik bir şaka.

Tekrarlayacak olursak, burada nasıl bir gerçekçilikle karşı karşıyayız? Dizinin adıyla başlayalım. "Wire"ın birçok yananlamı var (dikenli tel çekmek, tel boyunca yürümek ya da tabii ki bir anten, dinleme cihazı taşımak), ama başlığın asıl göndermesi, Amerikan Rüyasına dahil olanlar ile geride kalanlar arasındaki, Simon'ın deyişiyle "neredeyse tamamen hayali iki Amerika arasındaki o kutsal sınıra" ilişkindir.<sup>60</sup> Uzatmadan söylersek *Wire*'ın konusu sınıf mücadelesi, yani kültürel sonuçları da



olan zamanımızın Gerçek'idir. Fredric Jameson'ın gözlemlediği gibi, "burada, kesin bir coğrafi benzerlik içinde, iki kültürün tamamı birbiriyle temas etmeden ve etkileşimde bulunmadan, hatta birbirlerine dair herhangi bir bilgiye sahip olmadan var olur: Tıpkı Harlem'le Manhattan'ın geri kalan kısmı gibi, tıpkı Batı Şeria ve önceden onun parçası iken şimdi İsrail'e bağlanmış olan birkaç mil ötedeki şehirler gibi."<sup>61</sup> İki kültürü birbirinden ayıran şey Gerçek'le temel ilişki tarzlarıdır, birisi bağımlılık ve tüketimin korkunçluğunu temsil ederken öbüründe gerçeklik dikkatle perdelenir.<sup>62</sup> Ufukta görünen şu: Zenginler yeni bir biyolojik ırk olarak dahi tanımlanabilir – onlar hastalıklardan korunur, genetik müdahaleler ve klonlamayla geliştirilirken, aynı teknolojiler fakirleri kontrol için kullanılır.<sup>63</sup>

Simon bu radikal ayrışmanın somut tarihsel arkaplanına dair oldukça net konuşur:

Görünüşte narkotiğe karşı savaşıyoruz, ama aslında tek yaptığımız artık emek tedariki açısından ihtiyaç kalmayan şehrin alt sınıfını hayvanlaştırma ve insanlıktan çıkarmadır... *Wire* Amerika'ya dair bir hikâye değildir. Geride bırakılmış Amerika'ya ilişkindir... Uyuşturucu savaşı artık alt sınıfa yönelik bir savaştır. Mesele bu. Başka bir anlamı yok.

Bu karanlık genel resim Simon'ın ölümcül dünya görüşüne bir bağlam kazandırır: "Postmodern kurumların Tanrısal güçleri oynadığı bir Yunan tragedyasıdır *Wire*. Emniyet müdürlüğü, uyuşturucu ekonomisi, politik yapılar, okul idaresi ya da kızgınlıklar yağdırıp, kabul edilemez sebeplerle halkın kıcını tekmeleyen makroekonomik güçler."<sup>64</sup>

Son birkaç yıldır, yeni bir *prosopopoeia*'nın<sup>65</sup> yükselişine şahitlik ediyoruz – piyasanın adeta konuştuğu, canlı bir varlık gibi tepki verdiği, ikaz ettiği, kendi görüşünü açıkladığı, hatta antik pagan tanrısı edasıyla fedakârlıklar talep ettiği bir *prosopopoeia*. Geçtiğimiz günlerin medyasından iki haber geçelim: "Hükümet bütçe açığıyla mücadele için alacağı tedbirleri açıkladığında borsa ihtiyatla tepki verdi." "Dow Jones'taki düşüş ... borsanın çok kolay tatmin olmayacağına açık bir işarettir – daha fazla fedakârlık gerekir."<sup>66</sup> Bu "tanrısal güçlerin" kimliğine dair bir belirsizlik olduğu zannedilebilir: Kapitalist pazar sistemi mi (işçi sınıfının yok olmasına sebep olan), yoksa devlet kurumları mıdır bunlar? Bazı eleştirmenler *Wire*'ı bürokratik yabancılaştırma ve yetersizliğin liberal bir eleştirisi olarak okumayı bile önerdiler. Doğrudur, devlet bürokrasisinin temel (ve sık sık tanımlanan) fonksiyonu, toplumun sorunlarını çözmek değil, kendini yeniden üretmektir – hatta kendi varoluşunu haklı çıkarmak için sorunlar yaratmaktır. Terry Gilliam'ın *Brazil* filminden şu ünlü sahneyi hatırlayalım: Elektrik tedarikinde sorun yaşayan kahramanı, tek suçu arızaları tamir etmek olan illegal bir elektrikçi (küçük bir rolü olan Robert de Niro) gizlice ziyaret eder. Bürokrasiye karşı en büyük tehdit, onun düzenine karşı en cüretkâr komplo, bürokrasinin güya ilgilenip çözeceği (tıpkı uyuşturucu çetesini yok etmek için çete kuran McNulty'nin de-dektif grubu gibi) sorunları çözmeye çalışanlardan gelir. Fakat aynısı kapitalizmin kendisi için de geçerli değil midir? Aynı şekilde, onun en uç itici gücü var olan talepleri tatmin değil, yeni talepler yaratarak sürekli genişleyen yeniden üretimini canlı tutmaktır.

Pazarın anonim ve keyfi gücünün Kader'in modern bir versiyonu olduğu düşüncesini ilk formüle

eden Marx'tı. *Wire* üzerine yazılan bir metnin başlığı –“Baltimore’da Yunan Tanrıları”– oldukça tutarlı: *Wire*, antik ya da yarı-antik tanrının (*Percy Jackson*’da Perseus, *Thor*’da Thor) kendini kafası karışık bir Amerikan ergenin bedeninde sıkışmış bulunduğu, zamanımızın gişe rekorlu Hollywood filmlerinin gerçekçi bir emsalini oluşturuyor mu? Peki *Wire*’da bu ilahi varoluş ne şekilde hissediliyor? Kader’in bireyleri nasıl etkilediği ve onlara karşı nasıl zafer kazandığına ilişkin bir hikâyeye anlatan *Wire* peş peşe her sezon bu araştırmada bir basamak çıkararak ilerler: Sezon 1 uyuşturucu satıcıları ve polis arasındaki çatışmayı sunar; Sezon 2 nihai konusuna, işçi sınıfının dağılmasına ricat eder; Sezon 3 sorunu çözmek için polis, politik stratejiler ve başarısızlık etrafında döner; Sezon 4 (siyah işçi-sınıfı gençliğin) eğitiminin de yetersiz olduğunu gösterir; ve son olarak Sezon 5’in konusu da medyanın rolü; halkın sorunun gerçek kapsamı hakkında neden doğru dürüst bilgilendirilmediğine odaklanılır. Jame-son’un ileri sürdüğü gibi, *Wire*’ın temel ilkesi kendini katı gerçeklikle sınırlamamak, gerçekliğin kendisini kuran, dünyanın dokusunun bir parçası olan ütopyacı rüyaları sunmaktır. Birkaç önemli örnek:

Sezon 2’de Frank Sobotka uyuşturucu ticaretinden elde edilen parayı en nihayetinde Baltimore limanının yeniden inşası ve iyileştirilmesi projesi için kendine uygun ilişkiler geliştirmek üzere harcar: “Tarihten anlıyor ve limanın toparlanmadığı sürece onun etrafında örgütlenen bütün toplum ve işçi hareketinin var olmaya devam edemeyeceğini biliyordur. Dolayısıyla, Ütopyacı bir projedir bu, hatta ihtimal dışı ve yapılamaz şeklindeki klişe anlamıyla dahi Ütopyacıdır – tarih asla bu biçimde geriye doğru ilerlemez; haliyle bu başıboş rüya nihayetinde onu ve ailesini yok edecektir.”<sup>67</sup>

Yine Sezon 2’de, D’Angelo uyuşturucu ticaretine gitgide karşı olmaktadır. Masum şahit William Gant’ın öldüğü orta- ya çıkınca, D’Angelo çok sarsılır, cinayeti amcası Avon’un Gant’ın tanıklığına karşı intikam almak amacıyla işlettiğini düşünür. Sorguda McNulty ve Bunk tarafından tuzağa düşürülür ve Gant’ın ailesine özür mektubu yazar. (Çok güzel bir Lars von Trier tarzı hileyle ona, yan taraftaki polis arkadaşlarının masa-sından aldıkları iki genç oğlanın fotoğrafını gösterirler, fotoğrafların Gant’ın şimdi yetim kalan iki oğlu olduğunu söylerler.) Çete avukatı Levy gelir, D’Angelo’nun kendini suçlu duruma düşürecek şeyler yazmasını engeller ve serbest bırakılır. Daha sonra, tekrar tutuklanan D’Angelo amcasının örgütüne karşı devletten yana şahitlik yapmayı kabul eder; ancak, annesinin ziyaretinde ailesine karşı sorumlulukları hatırlatılınca ikna olup anlaşmadan vazgeçer. İşbirliğini reddettiği için yirmi yıl hapis cezasına çarptırılır. D’Angelo’yu şahitlik etmemeye ikna eden anne, aynı zamanda aile ütopyasını temsil etmiyor mu?

Sezon 3’te, Yüzbaşı Colvin yeni bir deneyime girişir: Üstlerine bildirmeden Batı Baltimore’da, küçük uyuşturucu satıcı-larının dükkân açmasına izin verir, “Hamsterdam” lakabıyla bir mini Amsterdam yaratarak uyuşturucuyu legalleştirir. Durduramayacağını bildiği uyuşturucu satışını yerelleştirerek, cinayet oranlarını yükselten günlük mahalle çatışmalarına son verir ve kendi bölgesinin büyük bir bölümünde gündelik hayatı oldukça rahatlatır. Terörle boğuşan mahalle sakinleşir, devriye polisleri arabalarından ve köşe başındaki çocukları kovalamanın bitmez tükenmez tekrarından kurtularak gerçek polisiye görevlere, devriyelerine ve hizmet verdikleri halkı tanımaya dönerler. (Burada gerçek model Amsterdam değil Zürih’tir, 1980’lerde merkez tren istasyonunun

arkasındaki park kurtarılmış bölge ilan edilmişti; Baltimore’da da on, on beş yıl önce benzer bir dene-yim yaşanmıştı.)

Yine Sezon 3’te arkadaşlığın kendisi de ütopyacı bir tavırla işlenir. Avon ve Stringer birbirlerine ihanet eder, ama Stringer’in öldürülmesinden kısa bir süre önce Avon’un liman tarafındaki apartman dairesinde son içkilerini içerler, karşılıklı ihanetlerine rağmen geçmişte yaşadıklarını hatırlar, eski arkadaşlıkları bozulmamış gibi davranırlar. İkiyüzlülük değildir bu, belki de samimi arzularının ifadesidir – John Le Carré’in *A Perfect Spy*’da söylediği gibi: “Sevmeyen ihanete uğramaz.”

Eğitime odaklı Sezon 4’te, ütopyacı unsur Pryzbylewski’nin okuldaki bilgisayarlarla deneyimi, devletin ve federal organların empoze ettiği değerlendirme sistemini inkâr etmesidir.

Stringer Bell haddizatında ütopyacı bir kişilik değil mi? Suçu temiz iş hayatına katarak ortadan kaldırmaya çalışan kusursuz kriminal bir teknokrat. Burada altta yatan belirsizlik eğer dünyayı döndüren bu ütopyalarsa, bunlar gerçekliğin bir parça-sıysa, iyi ve kötüyü aşmış mı oluyoruz? DVD’deki yorumunda Simon adeta bu minvalde konuşur: “*Wire*’ın konusu gerçekten İyi ve Kötü değil; ekonomi, sosyoloji ve politikadır.” Jameson da “modası geçmiş etik iyi ve kötü ikilisi”ni reddetmekte gecikmez:

Başka bir yerde bu ikili sisteme karşı çıkmıştım: Onun, üretmeye çalıştığı ötekiliğin ardışık görüntüsünden ibaret olmadığı ortaya koyan Nietzsche belki de en dramatik peygamberdi – iyi kendimiz ve bizim gibiler, kötü ise bizden (ne tarzda olursa olsun) radikal biçimde farklı olan diğer insanlardır. Fakat bugünkü toplumda birçok sebepten (belki de iyi sebeplerden) ötürü farklılık ve beraberinde kötünün kendisi de kaybolmakta.<sup>68</sup>

Fakat bu formül oldukça yüzeysel görünüyor. Modern öncesi (hatta Hıristiyanlık öncesi) İyi’yi bizim gibi olan insanlara benzetmeyi (peki, kişinin düşmanını/komşusunu sevmesi?) dikkate almazsak, *Wire*’ın etik odağı tam da etik eylemin sorunu olmaz mı: Bugünün koşullarında (görece) dürüst bir birey ne yapabilir? Alan Badiou’nun deyişiyle söylersek, bu koşullar (en azından on yıl önce, *Wire* yapım aşamasındayken) kesinlikle “olay-olmayan” idi: Radikal özgürlükçü hareket için ufukta bir işaret yoktu. *Wire* McNulty’den Colvin’e ve bütün kalbiyle anlaşma yanlısı, kendine belli bir sınır çizen (istatistiklerle haşır neşir olmayı reddeden) yüzbaşı Cedric Daniels’a kadar tam teçhizat bütün “(görece) dürüst tipleri”, böylesi koşullar için sergiler. Esas nokta onların her birinin öyle ya da böyle Yasayı çiğnemek zorunda olmalarıdır. Son sezonda McNulty’nin haklı olarak bir gerçeği nasıl çarpıttığını hatırlayalım:

Kitle kültüründe alçaklık kötü kategorisinin hayatta kalmış iki yalnızına indirgenir: gerçekten topluma zararlı bu iki temsil bir taraftan seri katiller, diğer taraftan teröristlerdir (çoğu, etnisite dinle özdeşleşmiş hale geldiği için dinî itikattakiler, komünistler ve anarşistlerdir, laik politik kahramanlar ise artık ortadan kayboluyor).<sup>69</sup>

McNulty, Marlo Stanfield (Avon’un düşüşünden sonra başa geçen suç patronu) tahkikatına para bulmak için, medyanın ilgisini emniyet müdürlüğüne çekecek hayali bir yakalanmamış seri katil yaratır. Suç mahallerine müdahale eder ve dava notlarını kendi tasarısına uyacak biçimde tahrif eder. Fakat burada verilen asıl ders, bireysel eylemlerin yetersiz olduğudur. Tek bir kahramanı aşan

bugünkü koşullarda olsa olsa bir komplo olarak görünecek bir kolektif eyleme doğru bir basamak daha çıkmak gerekir:

Yalnız bir özel dedektif ya da işine bağlı bir polis memuru bildik bir temayı, romantik kahramanlara ve isyankârlara uzanan (zannedersen Milton'ın Şeytan'ı ile başlayan) bir temayı sunar. Burada, bu gitgide toplumsallaşmış ve kolektif tarihsel alan içinde, gerçek isyan ve direniş mutlaka komplovari bir grup, gerçek bir kolektif biçimini almalıdır... Jimmy'nin isyancılığı (yok edilemez idealizminin yanı sıra otoriteye, alko-likliğe, cinsel ihanetlere itibar etmemesi) ile pek mümkün olmayan bir yoldaş ve işbirlikçiler grubu buluşur – lezbiyen bir polis memuru, bir çift zeki ama güvenilmez polis, geçmişinden bir sır taşıyan ama bu yük yüzünden mesleğinde ilerlemeye pek çalışmayan bir teğmen, torpille atanan ama rakamlar konusunda olağanüstü bir yeteneğe sahip olduğu sonradan ortaya çıkan mankafa biri, çeşitli adli yardımlar, son olarak da sessiz ve alçakgönüllü bir iş bitirici.<sup>70</sup>

İşte bu grup, bir tür proto-komünist komplocular hücresi, yani kendilerine gizli komplo odası olarak tahsis edilen o harap bodrum ofisleriyle Charles Dickens'ın romanından Frank Capra filmlerine kadar örneklerini gördüğümüz bir grup eksantrik değil mi? G. K. Chesterton'ın yasanın kendisinin “komploların en büyüğü ve en muhteşemi” olduğuna dair ünlü formülü bu noktada hiç umulmadık şekilde doğrulanmış oluyor. Ek olarak, bu eksantirikler grubuna dışarıdan gayriresmi üye olarak, yasa ve suç arasındaki bölünmeye ait olmayan Omar Little'ın da eklenmesi gerekir. Omar'ın mottosu Brecht'in *Dilenci Operası*'ndaki mottosunun tersi olarak ifade edilebilir: Banka soymanın yanında (yasal bir eylem olarak) banka kurmak nedir ki?<sup>71</sup> Omar bu tarzıyla 2006'da başlayan *Dexter* dizisinin kahramanı olabilirdi. Dexter, Miami polisine çalışan bir kan lekesi analistidir. Üç yaşında yetim kaldığında Miamili bir polis memuru, Harry Morgan tarafından evlatlık alınmıştır. Genç Dexter'ın cinayet eğilimlerini keşfettikten sonra, masum insanları öldürmekten alıkoymak için Harry ona “Kod”u öğretmeye başlar: Dexter'ın kurbanları mutlaka herhangi bir haklı nedeni olmaksızın başkasını öldüren ve büyük ihtimalle bunu tekrarlayacak katiller olmalıydı. Dexter da Omar da karıştının (seri katil) kılığına bürünen mükemmel birer polistir – onun kodu yalın ve pragmatiktir: Sadece başka insanlar için öldürme emri verecek otoriteleri olan insanları öldüreceksin.

*Wire*'ın ekzantirik komplocular grubundaki anahtar figür Lester Freamon'dır. Jameson şu övgüsüyle bunu haklı çıkarır:

Lester Freamon'daki deha ... sadece problemleri zekice ... çözmek değil, aynı zamanda hayranlık duyduğu yapı ve fiziki ya da mühendislik problemi çözmenin yerine gerçek bir sır perdesi ve dedektiflik işi olan bazı şeyleri geçirmesidir – yani, soyut indirgmeden ziyade el sanatına yakın olan bir şey. Aslında, ilk kez keşfedilip özel araştırma ünitesine katılması için davet edildiğinde Freamon boş zamanlarını antik eşyaların minyatür kopyalarını yaparak geçiren (bunları satar) gerçekte işsiz bir memurdur: insan ve bilginin üretkenliğinin heba olmasına ve yerlerini daha ilkel aktivitelere bırakmasına dair –bu örnekte şanslı– bir kısa hikâye.<sup>72</sup>

Lester Freamon “yararsız bilgi”nin en güzel temsilcisidir – uzman değildir o, komplocuların entelektüelidir, bu sebeple de güncel sorunlara çözüm önermekte etkilidir.

Peki bu grup ne yapar? Onlar da, direnişleri sistemi yeniden üretmeye yarayan trajik ve acımasız bir döngüye yakalanmamış mıdır? *Wire* evreni ve Yunan tragedyası arasında önemli bir fark olduğu unutulmamalı – Simon'ın kendisi diziden “yeni yüzyıl için Yunan tragedyası” diye bahseder: “Çünkü televizyon kanallarının çoğu duygusal boşalma, kurtarılma ve karakterin zaferine dair şeyler sunuyor, içinde postmodern kurumların bireysellik, ahlak ve adalet borusu çaldığı bir drama zannedersen bazı

yönleriyle farklı görünür.” Yunan tragedyalarındaki en yüksek duygusal boşalma anında kahraman kendi hakikatiyle yüzleşir ve tam düştüğü anda yüce bir büyüklüğe erişirken, *Wire*’da Kader’in Büyük Öteki’si farklı bir şekilde hükmeder: Sistem (yaşam değil), duygusal boşalma yükselişi olmadan devam eder gider.<sup>73</sup>

Antik trajediden bu çağdaş biçime geçişin sonuçlarını ortaya koymak zor değil: anlatımsal sonun ve duygusal boşalmanın olmaması; melodramatik Dickenscı şefkatin yokluğu, vs.<sup>74</sup> TV dizilerinin *biçimi* de bu değişim içinde anlaşılabilirlik kazanır: Sadece asıl suçluyu öğrenemediğimizden (çünkü var olan hikâ-yenin arkasında hep bir yeni hikâye vardır) değil, yasal sistem de kendisini yeniden üretmeye çabaladığı için asla bir sona ulaşamayız. Bu anlayış *Wire*’ın son sahnesinde, McNulty’nin Baltimore limanına bir köprüden bakmasına bir dizi *flashback*’in ve şehrin günlük hayatına dair kesitlerin eşlik etmesiyle betimlenir. Burada nihai bir sonuç değil, düşünümsel mesafenin bir çeşit proto-Hegelci mutlak bakış açısını, doğrudan ilişkilenden bir geri çekilişi elde ederiz: Mücadelelerimizin, umutlarımızın ve yenilgimizin gerçek amacı daha geniş bir “hayat döngü- sü”nün parçasıdır; bu döngünün asıl hedefi de kendi yeniden üretimi, yani bu döngünün kendisidir. Benzer bir düşünceyi Marx da öne sürmüştü: Üretimin amacının, sonlu öznel bir bakış açısından ürün –insanların ihtiyaçlarını (hayali ya da gerçek) tatmin eden nesnelere; diğer deyişle kullanım değerleri– olduğu halde, bir bütün olarak sistemin mutlak bakışı açısından ise sadece kapitalist (yeni) üretim makinesini idame ettirme anlamına gelen bireylerin ihtiyaçlarının tatmini olduğunu yazacaktı.

Dolayısıyla biçimin anlatısal açıklığı içeriğe dayandırılır. Jameson’ın dediği gibi, *Wire* öyle bir polisiyedir ki sanık mücrim bir birey (ya da mücrim bir grup) değil, toplumsal bütünlüktür. Bir başka deyişle, bütünlük her daim nihai sanık değil midir? Çağdaş trajedinin özgünlüğü ne ki? Burada önemli olan kapita-list sistemin Gerçek’inin soyut olmasıdır, Sermayenin soyut-virtüel hareketidir. Bu noktada Lacan’ın gerçeklik ile Gerçek arasında yaptığı ayrımı devreye sokmalıyız: Gerçeklik Gerçek’i maskeler. “Gerçek’in çölü” sermayenin soyut hareketidir ve Marx bu anlamda “gerçek soyutlama”dan bahseder. Benzer şekilde *Wire*’ın yapımcılarından Ed Burns’ün söylediği gibi, “biz gerçeğe sadece göndermede bulunuyoruz, gerçek çok ama çok güçlü”.

Marx, sermayenin tekbenci kendi kendini döllemesinde çılgın bir döngüyü, şimdi’nin gelecek üzerine üst-düşünümsel spekülasyonlarda doruğa ulaşan kendini genişletme döngüsünü tanımlar.<sup>75</sup> Bu kendi kendini doğuran canavarın vesvesesinin izlemiş olduğu yolun hiçbir insani ve çevreci kaygısının olmadığını ileri süren indirgemeci bir iddia ideolojik soyutlamadır; böyle bir soyutlamanın ardında, Sermaye’nin dolaşım kaynaklarının ve üretim kapasitesinin bağlı olduğu, onun devasa bir parazitmişçesine beslendiği gerçek insanlar ve doğal nesnelere vardır. Sorun şu ki, bu soyutlama sadece finansal spekülasyonumuzun sosyal gerçekliği yanlış algılamasında yatmaz; söz ettiğimiz soyutlama aynı zamanda toplumsal süreçlerin maddi yapısını belirleme anlamında gerçektir. Nüfusun bütün toplumsal tabakalarının ve bazen ülkelerin tamamının kaderi, hareketinin toplumsal gerçekliği nasıl etkileyebileceğine hiç aldırış etmeden sadece kâr peşinde koşan Sermaye’nin tekbenci spekülasyonları ile belirlenebilir.

Marx’ın işaret ettiği, bu ikinci boyutun nasıl esasen birinciye indirgendiği ya da metaların teolojik



dansının “gerçek hayatın” antagonizmalarından nasıl doğduğunu göstermek değildir. Daha çok, onun işaret ettiği, *birincinin (maddi üretimin ve toplumsal ilişkilenmenin toplumsal gerçekliği) ikinci olmadan doğru düzgün anlaşılmayacağıydı*. Gerçek hayatın gelişmelerini ve facialarını açacak anahtarı sağlayan şey, şovun sunucusu Sermaye’nin kendi kendini ilerletme hareketidir. İşte burada, her türlü prekapitalist toplumsal-ideolojik dolaysız şiddetten çok daha tekinsiz olan kapitalizmin her yere yayılan şiddeti yatar. Bu şiddet artık somut olarak bireylere ve onların “kötü” niyetlerine bağlanamaz; tamamıyla “nesnel” ve anonimdir, her yere yayılır. Burada gerçeklik ile Gerçek arasındaki Lacancı fark ile karşı karşıya geliriz. Gerçeklik üretim sürecinde ve birbirleriyle ilişkilerinde bizzat insanların toplumsal gerçekliği, Gerçek toplumsal gerçeklik içinde olup biteni belirleyen Sermaye’nin amansız, “soyut” ve hayaletvari mantığıdır. Bu fark, özellikle şu durumda elle tutulur hale gelir: Bir ülke nüfusunun büyük kısmı eskisinden kötü koşullarda yaşamalarına rağmen uluslararası finans uzmanları o ülkeye “finansal olarak sağlıklı” raporu verirler – önemli olan gerçeklik değil, Sermaye’nin durumudur.

Yine buradaki soru, böylesi bir Gerçek’e estetik olarak neyin tekabül edeceği, “soyutlama gerçekçiliğinin” nasıl bir şey olabileceğidir?<sup>76</sup> Yeni bir çeşit şiire, Chesterton’un “Kopernikçi şiir” olarak hayal ettiğine benzer bir şeye ihtiyacımız var:

Bu dünyanın Kopernikçi bir şiir ve Kopernikçi bir eğlenme alışkanlığı geliştirip geliştiremeyeceğini, “güneşin erken doğuşu” yerine “dünyanın erken dönüşünden ve karanfillere ya da yıldızlara baktığımızda farklı konuşup konuşama-yacağımıza dair spekülasyonda bulunmak ilginç olabilir. Bir gün bunu yaparsak, bizi bekleyen, yeni bir mitoloji kurabilecek değerlerde birçok hakikaten büyük ve harika olgudur.<sup>77</sup>

Monteverdi’nin *Orfeo*’sunun başında Müzik Tanrıçası kendini “Io sono la musica...” (Ben müziğim) sözleriyle tanıtır – işte bu, “psikolojik” öznelerin sahneyi işgal ettikten hemen sonra, düşünülemez hatta temsil edilemez hale gelmesi gibi bir şey değil mi? Sahnede böyle garip yaratıklara rastlamak için 1930’lara kadar beklenmesi gerekir. Brecht’in “öğrenme oyunlarında” bir oyuncu sahneye gelir ve halka seslenir: “Ben kapitalistim. Şimdi gidip bir işçiyi kapitalizmin adaletli olduğuna inandırmaya çalışacağım...” Bu prosedürün hoşluğu psikolojik olarak “imkânsız” birliktelikte, iki farklı rolde oynayan aynı oyuncunun adeta oyunun diegetik gerçekliğinden gelmesinde, hem de zaman zaman kendinin dışına çıkarak eylemleri ve tavırları hakkında “nesnel” yorumlarda bulunabilmesinde yatar. Lacan’ın “*La chose freudienne*”deki metni “*c’est moi, la vérité, qui parle*”in (Konuşan benim, ben, yani hakikat) işte bu şekilde okunması gerekir: Beklenmeyen bir noktada bir kelimenin sarsıcı bir çıkışı: Şey’in kendisinin konuşmaya başlaması.

Marx *Kapital*’in ünlü bir pasajında metaların dönüşüm ve değişiminin gizli mantığını ortaya çıkarmak için *prosopopeia*’ya başvurur: “Metaların dili olsaydı şöyle derlerdi: Kullanım değerlerimiz insanlara cazip gelir, fakat bu değerler biz nesnelere ait değil. Nesnelere olarak bize ait olan bizim değerimizdir. Meta olarak bizim kendimizle ilişkimiz bunu kanıtlar. Birbirimizle salt değişim-değeri olarak ilişkilendiriz.”<sup>78</sup> Bunun benzeri bir opera *prosopopeia*’sı hayal etmek mümkün mü? Meta değiş tokuşu yapan insanların değil de metaların kendilerinin seslendirdiği bir opera? Belki de *Kapital*’in olası tek sahnelenme biçimi budur.

Bu noktada *Wire*'ın biçimsel yetersizliğiyle yüzleşiriz. *Wire* bir TV anlatımında, soyutlamanın hüküm sürdüğü bir evrende betimleme dediğimiz biçimsel görevi çözemez. Ondaki eksik olan, psikolojik gerçekçiliktir: Öznel ütopyacı rüyaları da içeren nesnel gerçekliğin betimlenmesinde eksik kalan şey, “nesnel rüya”, Sermaye'nin virtüel/Gerçek alanıdır. Bu boyutu işlemek için psikolojik gerçekçilikten kopmak gerekir. (Belki de bunun bir yolu Brecht ve Chaplin'nin *Artoro Ui* ve *Büyük Diktatör*'deki Hitler temsilleri gibi saçma klişelere kucak açmaktır.)

Toplumsal gerçekliği ve onun parçası olan bireylerin yaşam deneyimlerini de kapsayabilen tam bir psikolojik-gerçekçi “somut” bütünsellik daha radikal anlamda *soyuttur*: Gerçek'i, öznel deneyiminden ayıran aralıktan soyutlar. *Wire*'ın bu biçimsel eksiği (psikolojik gerçekçiliğin sınırları içinde kalması) ve içerik düzeyi, Simon'ın politik sınırları arasındaki bağı görebilmek çok önemlidir. Ufku “çürümüş sistemlere başkaldıran ve onuru öne çıkararak bireylere inanç”tan öteye gidemez. Bu inanç Simon'ın insanın mükemmelleşebileceğini farz eden Amerikan ideolojisinin temel öncülüne bağlılığının bir kanıtıdır – “Bireyleri değil sistemi değiştir” mottosunun sahibi Brecht bunun tam karşıtı sayılabilir: “Bay Muddle insana önem veriyordu ve gaze-telerin daha iyi olabileceğine inanıyordu. ‘İnsan hariç,’ dedi Bay Keuner, ‘her şey daha iyi yapılabilir.’”<sup>79</sup>

Kurumlarla bireylerin direnişi arasındaki gerilim *Wire*'ın politik uzamını ılıman bir sosyal-demokratik bireyci reformizmle sınırlar. Bireyler sistemi iyileştirmeye çalışabilirler ama nihayetinde hep sistem kazanır. Bu düşüncenin doğru kavrayamayacağı şey bu bireylerin kendilerinin mücadeleleri içinde masumluklarını kaybedecekleridir – “bozulacaklardır” anlamında değil, karşı oldukları gücün kendisine yeni bir itki sağlayacaklardır ve salakça yanlış hedef seçeceklerdir” anlamında. Buna *Wire*'ın daha ilk sahnesinde, McNulty ve siyah genç çocuğun, Snot Boggie'nin ölümüne ilişkin adeta bir Yunan korosu tarzında yorumlarında yaklaşıyoruz.

McNulty: Peki senin oğlanın adı neydi?

Genç çocuk: Snot Boggie.

McNulty: Tanrım, Snot Boggie... Annesi ona Omar Isaiah Betts adını koyabilmek için başına dert alan çocuk bu... Bilir misin, ceketini unutur, burnu akmaya başlar ve alçak herifin teki mendil vereceğine ona “Snot” adını verir. Ondan sonra da adı Snot kalır. Haksızlık bu.

Genç çocuk: Her Cuma gecesi Cut Rati'nin arkasındaki geçitte zar atardık, bilir misin? Bütün çocuklar geç saate dek zarlardık.

McNulty: Geçit zırvalığı yani?

Genç çocuk: Her defasında Snot birkaç zarcıyı oyuna çeker, çanak dolana dek oynar. Paraları kapıp kaçar.

McNulty: Ne, her defasında mı?

Genç çocuk: Kendini tutamıyordu.

McNulty: Anlamadım. Her Cuma gecesi sen ve senin çocuklar bu boku atıp duruyorsunuz öyle mi? Ve her Cuma gecesi senin ahbabın Snot Boogie... para dolana kadar bekler ve kapıp kaçar? Buna izin veriyorsun öyle mi?



Genç çocuk: Yakalayıp döverdük, ama daha fazlasını şimdiye kadar kimse yapmamıştı.

McNulty: Her defasında Snot Boogie parayı kapıp kaçacaksa... neden onun oynamasına izin verdiğinizi sormadan edemeyeceğim.

Genç çocuk: Mecburduk adamım, burası Amerika.

Sadece umutsuz bir direnmeyle amorti edilmiş ölümün (ve yaşamın) trajik bir tassavvurudur bu – temelindeki etik motto bir şekilde “Sonunda kaybedeceğini bilsen de diren”dir. Snot (gerçek adı Omar) tabii ki daha sonraki ana karakter Omar Little’a atfen bir metafordur: Her defasında dayak yer, ama öldürülene kadar tekrar tekrar ayağa kalkar. Sadece kaybetmeye- ceksin üstelik, senin ölümün son sezonun bitimindeki Omar Little gibi meçhul bir ölüm olacak. Bedenini belediye morgunda görürüz, artık onu tanıtan tek şey önce yanlışlıkla başka bir bedene takılmış olan künyedir. Cinayetin faili meçhul kalacaktır, seremonisiz bir ölümdür bu, defnedilmesini isteyen bir Antigone yoktur ortada. Fakat ölümün bu anonimliği durumu, her şeye rağmen, trajediden daha ağır olan bir komediye dönüştürür. Nasıl ki Holokost trajedi değilse, aynı sebepten Snot’un ölümü de trajedi değildir. Trajedi, tanım gereği bir karakterin trajedisidir, kahramanın başarısızlığının kaynağı karakterindeki bir kusurdur, fakat Holokost’un Yahudi karakterin kusurundan kaynaklı olduğunu iddia etmek tiksindirici bir şey olur. Komik boyutu işaret eden bir diğer şey de ismin son derece keyfi olmasıdır: Neden bu adı taşıyorum? Omar tamamen keyfi bir nedenle “Snot”’a (Sümük) dönüşmüştür. Bu ada sahip olmasının derin bir nedeni yoktur, tıpkı Hitchcock’un *North by Northwest* filminde olduğu gibi Roger O. Tornhill’e tamamen keyfi bir biçimde (ve yanlışlıkla) “George Kaplan” adı verilir.

Fakat Snot, Omar, McNulty, Lester ve diğerleri direnmeyi sürdürür. Birinci sezonun sonlarında McNulty, Lester’a neden müdür yardımcısının emirlerini dinlemeyip bir suçluyu takip ederek kariyerini mahvettiğini sorar, Lester McNulty’nin şimdi yaptığıyla aynı sebepten olduğu cevabını verir. McNulty sadece sokaklarda alelacele tutuklamalar isteyen üstlerinin arzularının aksine, Barksdale çetesini kovalıyordur. Komplocu grup üyelerini birbirleriyle ilişkilendiren bir çeşit koşulsuz etik dürtüden başka bir sebep yoktur. Haliyle serinin son sahnesinin başlan-gıcı tekrar etmesi boşuna değil: Tıpkı Snot ya da Omar gibi McNulty de (diğerleriyle birlikte) tekrar eden Beckettçi başa-rısızlığında ısrarcıdır, fakat son seferinde, kaybeden kişi sadece dayak yemez, pirüpak kaybeder – işini kaybeder, mesleki ölümü tadar. McNulty’nin son sözü “Hadi eve gidelim” olur – kamu alanının dışında kalan bir evdir bu.

*Wire*’a iktidar ve direniş ya da yasa ve ihlali arasındaki ilişki bağlamında Foucaultcu gözlüklerle bakılmıştır sık sık: Baskıcı uygulama süreci “bastırdığı” ve düzenlediği şeyi üretir. Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nde geliştirdiği cinselliği disipline eden tubbi-pedagojik söylemin tam da ılımlılaştırmaya çalıştığı şeyin (“seks”) aşırısını ürettiğini ileri süren tezini hatırlayalım. Bu süreç halihazırda geç antik çağda, Hıristiyanların bastırmak istediği olası her cinsel eğilimi ayrıntılarıyla tarif ederek geriye dönük olarak ürettikleri zaman başlamıştı. Dolayısıyla hazzın yayılması onları düzenleyen iktidarın öteki yüzüdür. İktidar direnişi asla kontrol edemez olduğu aşırılığı da kendi üretir, cinsellekle tanışmış bir bedeninin disiplin kurallarına tabi tutulmasına vereceği tepkiler önceden bilinemez. Fakat Foucault burada vurguyu *Hapishanenin Doğuşu*’ndan ve *Cinselliğin Ta-rihi*’nin

birinci cildinden iki ve üçüncü cilde kaydırarak (neredeyse anlaşılabilir bir şekilde) belirsizlik sergiler: Her iki durumda da iktidar ve direniş iç içe geçmişken, Foucault'nun önceki vurgusu direnişin iktidar tarafından önceden nasıl onaylandığı, dolayısıyla bütün alana iktidar mekanizmasının hakim olduğu ve ona direndiğimiz noktada tam da iktidarın öznelere haline geldiğimiz üzerineydi. Daha sonra vurgu iktidarın kontrol edemediği aşırıyı üretmesine kaydı – dolayısıyla iktidar, direnişi manipüle etmek bir yana, kendi etkilerini kontrol edemez hale gelir.

Bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu bir “*dispositif*’e direnme” ile ilgili bütün paradigmaları terk etmektir. Buradaki düşünce şudur: Bir *dispositif* Kişi'nin aktivite ağını belirlerken aynı zamanda öznenin “direnme” için alan açar, *dispositif*'in kendisini (kısmi ya da marjinal olarak) yerinden edip baltalar. Özgürlükçü politikaların görevi başka bir yerde yatar. Hakim *dispositif*'e marjinal öznel konumlardan “direnme” stratejileri araştırmak değil, hakim *dispositif*'in kendisi içinde olası bir kırılmanın yöntemleri üzerine düşündürmektir. “Direnme alanları” hakkındaki tüm konuşmalarımızda unutmaya meylettığımız, bugün hayal etmekte zorlandığımız şey, bu direndiğimiz *dispositif*'lerin kendilerinin zaman zaman değişime uğradığıdır.

İşte bu sebeple Catherine Malabou, koyu Hegelci bir tarzda, Genç Hegelci “eleştirel eleştiri”den yirminci yüzyılın Eleştirel Kuram'ına varıncaya kadar ne isim altında görünürse görünsün, düşüncemizin nihai ufku olan gerçekliğe yönelik eleştirel konumumuzu terk etmeye çağırır bizi.<sup>80</sup> Bu eleştirel konumun başarmaktan âciz kaldığı şey kendi jestinin gerçekleşmesi, yani, gerçekliğe karşı öznel negatif-eleştirel tavrın topyekûn eleştirel kendini-olumsuzlama içinde radikalleşmesidir. Hatta kendini Eski Hegelci konuma “gerileme” suçlamasıyla karşı karşıya bıraksa bile, bu otantik Hegelci *mutlak* konumun benimsenmesi gerekir. Malabou'nun işaret ettiği gibi yine Hegelci-diyalektik tavrı içinde Ben'in Mutlak'a bir çeşit spekülâtif “teslimi”nden, bir çeşit *mutlaklaştırmadan* ya da ilişkilmeden kopmayı gerektirir. Öznenin herkesi kapsayan bir Mutlak içine daldırılması değil, (toplumsal) özden, bu öze kendine-uzaklık ya da kendi antagonizması şeklinde direnen özneyi ayıran “eleştirel” aralığın kaydedilmesidir.

*Wire*'da son sahnelerden birinde, bu düşünümsel geri çekiliş tam da “Mutlak'a teslim” tekabül eder. Burada bu jest özellikle yasa ve ihlallerin arasındaki ilişkiye gönderme yapar. “Mutlak duruş” açısından (yasal) sistemin yasadışılığa göz yummaktan öte, ona (heyhat!) gereksinim duyduğu açık hale gelir. Benim askerlik hizmetimde (1975'te, hani şu meşhur Yugoslav Halk Ordusu'nda) yasa ve milli değerler üzerine bir derste eğitimci subayın paraşütlü bir askere havadayken ateş etmenin uluslararası düzenlemelerce yasak olduğunu heyecanla anlattığını hatırlarım; bir sonraki derste konu tüfeğin kullanılmasıydı ve aynı subay havadaki paraşütçüye nasıl nişan alınacağını (onun iniş hızının hesaba katılarak biraz daha aşağıya hedeflenmesini, vs.) anlatmıştı. Nasıl olduysa, şimdi söylediğiyle bir saat önceki arasında bir çelişki olup olmadığını sordum büyük bir saflıkla; küçümseyen bakışı bana adeta “Biri nasıl olur da böyle bir soruyu soracak kadar aptal olabilir?” diyordu. Aslında çoğu “sosyalist” devlet çarkının sadece karaborsayla (başka şeylerin yanı sıra mevcut yiyeceğin yüzde otuzu) döndüğünü herkes bilir – bu ağa karşı yaygın resmi kampanyanın başarılı olması halinde bütün sistem çökebilirdi.

*Wire* evreninde, bu yasa ve ihlaline ilişkin en önemli soru uyuşturucu ticaretiyle falan ilgili değildir, çünkü çok açıktır ki yasal sistem mücadele ettiği suçu büyük ölçüde kendisi üretmektedir. Asıl soru daha sinsi ve daha üzücü. Tasvir edilen (ütopyacı) direniş eylemlerinin durumu nedir? Onlar da adeta sistemin bütünü içinde bir moment değil mi? Snot ve Omar, Freamon ve McNulty'nin parçası olduğu bireysel direniş eylemleri aynı zamanda nihai olarak onları doğuran sistemin öteki yüzü değil mi? Eğer öyleyse, verilecek cevap sezgilere aykırı olsa bile bellidir: Sistemin işlemlerini engellemenin tek yolu ona direnmekten vazgeçmektir. Ayn Rand'ın romanları arasında (sürpriz olabilir ama) bir gezinti bize bu noktayı açıklamak için faydalı olabilir. Rand'ın iki romanının dünyasında gerçek mücadele, itici güçler ve itici güçlerin üretici dahilliklerine bel bağlayan ikinci-el kalabalığı arasındaki mücadele değildir. Aksine, gerçek mücadele bizzat itici güçler arasındadır, salt dürtü olan itici güçle kendini yok etmeye dönük ölümcül bir diya-lektiğe yakalanmış potansiyel itici güç olan histerik partner arasındaki (cinsellikli) gerilimdedir (*Hayatın Kaynağı*'nda Roark ve Dominique arasında, *Atlas Silkindi*'de John Galt ve Dagny arasında). *Atlas Silkindi*'de itici güç kişiliklerinden biri Dagny'e iticinin gücün gerçek düşmanı ikinci-el kalabalığı değil Dagny'nin kendisi olduğunu söylediğinde, bunu harfi harfine anlamak lazım. Dagny de bunun farkındadır. İtici güç halk arasında görünmemeye başladığında, karanlık bir komplodan, onları geri çekilmeye zorlayan ve toplumsal yaşamı gitgide durduracak olan bir "muhrip"ten şüphelenir. Henüz göremediği şey nihai düşmanı olarak adlandırdığı "muhrip" figürünün aslında onun Kurtarıcı figürü olduğudur. Histerik özne nihayetinde esaretine geri çekilerek "muhrip"i kendi Mesihi olarak kabul ettiğinde sorun çözülür. Fakat neden bu böyledir? İkinci-ellerin kendileri ontolojik bir tutarlılığa sahip değildir, bu nedenle çözüm bulmanın anahtarı onlardan kopmak değil, onlar için çalışan yaratıcı itici güçlerin zincirini kırmaktır. Bu zincir kırıldığında, ikinci ellerin gücü kendi içine çözülecektir. Bir itici gücü var olan sapkın düzene bağlayan zincir onun üretici dahilliğine kendi bağlılığından başka bir şey değildir: Bir itici güç, sadece yaratmaya devam edebilmek için kendine karşı çalışan gücü bile beslemek gibi son derece küçük düşürücü fiiller de dahil, her türlü bedeli ödemeye hazırdır.

Histerikleşmiş itici gücün mutlaka göğüslemesi gereken şey temel varoluşçu farksızlıktır, artık ikinci-ellerin şantajının esiri olmamalıdır, onun her şeyi olan, varlığının katı çekirdeğinden vazgeçmeye hazır olmalıdır, "dünyanın sonu"nu, onun devamını sağlayan enerji akışının askıya alınmasını kabul etmelidir. Her şeyi kazanmak için her şeyi kaybetmenin sıfır noktasına gitmeye hazır olmalıdır.<sup>81</sup>

Gerekli değişiklikler yapılırsa, aynısı *Wire* için de geçerli. Reformizmden radikal değişikliğe adım atmak için sadece sistemi yaşatan direniş eylemlerinden el çekmenin sıfır noktasından geçmeliyiz. Garip bir koyverme içinde, diğer insanların kaygıları konusunda kaygılanmayı bırakıp, sistemin kendini yıkıcı hareketinin pasif bir gözlemcisi olmaya çekilmeliyiz. Örneğin, Avro ve diğer para birimlerini tehdit ederek süregiden finansal krize ilişkin olarak, bütün sistemin devamını sağlayacak finansal çöküşü önlemeye yönelik kaygılardan vazgeçmek gerekir. Böylesi bir duruşa model I. Dünya Savaşı sırasındaki Lenin'dir: Anavatanın tehlike altında olduğuna dair bütün "vatansever" kaygıları göz ardı edip, gelecekteki devrimci sürecin temellerini atarken serinkanlılıkla geriye çekilir, ölümcül

emperyalist dansı seyreder. Lenin'in kaygıları vatandaşlarının çoğunun kaygılarından farklıydı.

Ayn Rand'ın da anladığı gibi, gerçek bir değişiklik istiyorsak kendi kaygılarımız ve umursadıklarımız düşmanımızdır. Sistemin atıllığına karşı küçük savaşlar vermek, orada burada bir şeyleri düzeltmeye çalışmaktan vazgeçmek, bunun yerine gelecek büyük savaş için alanı hazırlamak lazım. Mutlak'ın bakış açısına ulaşmak çok kolay; sadece bütünlüğün (genelde estetikleşmiş) konumuna geri çekilmeli, tıpkı *Aslan Kral*'daki şu popüler şarkıdaki gibi (sözler Tim Rice):

O bir Yaşam Döngüsü  
Hepimizi hareket ettiren  
Çaresizlik ve umutla  
İnanç ve aşkla  
Yerimizi bulana kadar  
çözüm yolunda  
Tam içinde Döngünün  
Yaşamın Döngüsünün

Şarkıyı söyleyen tabii ki Aslanlardı. Yaşam büyük bir döngü, biz zebraları yeriz, zebralar da çimenleri; ama öldüğümüzde toprağa döneriz, çimenleri besleriz ve döngü tamamlanır – bu, tepede olanlar için düşünülebilecek en iyi mesajdır. Önemli nokta böylesi bir “bilgeliğe” politik anlam kazandırmaktır. Bu yalın bir geri çekilme ya da radikal bir eyleme koşul olarak geri çekilme midir?<sup>82</sup> Tabii ki yaşam daima bir çember oluşturur fakat buna rağmen (bazen) onun hiyerarşisinde yükselme ya da inme değildir, çemberin kendisini değiştirmek de mümkündür. Burada Mutlak'ın görüşünden vazgeçen ve lokal bir mücadeleye girmiş fani bir failin radikal “eleştirel” duruşunu benimseyen İsa'nın izinden gitmeliyiz, çünkü o Mutlak'ın kendisinin para-doksudur. İsa'nın duruş son derece Hegelcidir, Hegel'in temel savı şudur: Bir Mutlak kendini “sonlulaştırarak” kadar, sonlu bir özne olarak davranacak kadar güçlüdür.

Başka bir şekilde söylenirse Mutlak'ın görüşüne düşünümsel bir geri çekiliş eylemsizliğe gerilemeyi getirmez, radikal değişikliğe alan açar. Asıl mesele Kader'e direnmek (dolayısıyla ona rağmen başarmaya çalışmak – Oidipus'un anne-babası gibi, Bağdat'tan Samara'ya kaçan hizmetçi gibi) değil, Kader'in kendisini, onun temel koordinatlarını değiştirmektir. Jean-Luc Godard vaktiyle şöyle bir motto önermişti: “*Ne change rien pour que tout soit différent*” (Her şey farklı olsun istiyorsan hiçbir şeyi değiştirme), “bazı şeyler mutlaka değiştirilmelidir ki her şey aynı kalsın”ın terse çevrilmiş hali. Sistemin devamı için sürekli bir kendini yenilemeye ihtiyacı olan geç kapitalist dinamik gibi bazı politik kümelenmelerde herhangi bir şeyin değişmesini reddedenler aslında gerçek bir değişimin failleridir; onlar tam da değişim ilkesinde etkin bir değişime neden olurlar.

*Wire*'ın sonunun belirsizliği burada yatar. Kabullenmiş ve trajik tarzda bir bilgeliği mi, yoksa daha radikal bir eylem alanının açılmasını mı öneriyor? Bu belirsizlik *Wire*'ın, (sempatik solcu bir eleştirmenin atfettiği) “bir Marksist'in hayalindeki dizi” olduğu zannına gölge düşürür. Simon'ın kendisi bu noktada gayet açık. Sosyalist olup olmadığı sorulduğunda, kapi- talizmin kasabadaki tek

oyun olduğuna inanan bir sosyal demokrat olarak açıklamıştı: “karşında bir Marksist yok... [kapitalizmin] geniş kapsamda zenginlik üretecek tek geçerli yol olduğunu kabul ediyorum.” Fakat bu trajik dünya görüşü de şu reformist sosyal demokrat bakışla çelişmiyor mu? Direnişçi bireylere can gönülden inanırken, buna rağmen ona göre

sermaye-saplantılı oligarşik kurumların topyekûn ekonomik krizin dışında (Yeni Anlaşma, kolektif pazarlığın yükselişi) kendilerini düzelterekleri ya da orta sınıf yaşamlarını bizzat tehdit eden yaygın ahlaki bozulmayı düzelterekleri (Vietnam ve sonuçları, dünyanın her yanında süren vahşi dış politikalarımızın yeniden düşünülmesi için küçük bir istek olsa bile) şüphelidir.

Bugün “büyük bir ekonomik kriz”in eşliğinde miyiz? Böyle bir olasılık gerçekten kolektif karşı-kurumlaşmanın yükselişini getirmez mi?<sup>83</sup> Sonuç ne olursa olsun açık bir şey var: Ancak Simon’ın trajik karamsarlığını benimseyip, (sistem içinde) gelecek olmadığını kabul ettiğimizde radikal bir değişime alan açılabilir.

<sup>59</sup> Emmanuel Burdeau’nün ayrıntılı bir analizi için bkz. Bölüm 1, Emmanuel Burdeau and Nicolas Vieillescazes, eds., *The Wire: Reconstitution Collective*, Paris: Capricci 2011.

<sup>60</sup> Alıntı, Tiffany Potter an C. W. Marshall, eds., *The Wire: Urban Decay and American Television*, New York: Continuum 2009, s.228.

<sup>61</sup> Fredric Jameson, “Realism and Utopia in *The Wire*,” *Criticism*, 52: 3-4 (2010), s. 359-72, <http://muse.jhu.edu> linkinde bulunabilir.

<sup>62</sup> Örneğin, basınçlı su sorgulamasının işkence olmadığı iddiası açık bir saçmalık – eğer acı ve kaçınılmaz ölüm korkusu yaratmıyorsa, bu kemikleşmiş “teröristleri” nasıl konuşturabiliyor?

<sup>63</sup> Andrew Niccol’un filmi *In Time*’ın konusu, 2161’de genetik değişimlerin insanlığın yaşlanmasını yirmi beşinde durdurmayı sağlayacağı ama bu yaşa ulaşınca insanlardan ya daha fazla zaman için çalışmalarını ya da bir yıl içinde ölmeleri gerektirir. Bireyler arasında transfer edilebilen “yaşam zamanı” paranın yerine geçer ve geçerliliği kolun aşağı kısmına yerleştirilmiş ekrana gelir: saatin sifıra ulaşmasıyla o birey ölür. Toplum “Zaman Dilimleri” olarak adlandırılan belli bir alanda uzmanlaşmış kentler içindeki toplumsal sınıflara ayrılmıştır. Zengin yüzyıllarca lüks semtlerde yaşayabilirken fakir gençliğin hakim olduğu gettolarda yaşar, her gün bir kaç saat yaşam kazanmak için çalışmak zorundadır, öyleki bu kazanılan zamandan gündelik ihtiyaçlar için de harcamalıdır. “Nakit vakittir” deyiminin bire bir alındığı, zengin ve fakirin farklı iki ırk haline geldiği bu distopyan toplum vizyonu en son biyogenetik gelişmelerle birlikte gerçekçi bir seçenek haline gelmektedir.

<sup>64</sup> David Simon’dan alıntılarının hepsi için bkz. “The Straight Dope: Bill Moyers interviews David Simon,” [www.guernicamag.com](http://www.guernicamag.com)’da bulunabilir.

<sup>65</sup> Konuşmacı ya da yazarın dinleyici ya da okuyucuyla başka bir kişi ya da nesne diliyle iletişim kurması olan retorik bir uygulama (ç.n.).

<sup>66</sup> Fakat burada Jean-Pierre Dupuy’un “kendinden-aşkın” olarak adlandırdığı (Bitmeye yüz tutsa da ve katılan öznelerin sürekli aktiviteleriyle devam etse de, bu öznelerin aktivitesinden bağımsız olarak sabit bir oluşum şeklinde algılamak zorunda oldukları bir sistem) böylesi her yapıyı “kendine-yabancı-laşma” ya da “şeyleştirme” durumu olarak reddetmek ayartmasına direnmemiz gerekir. Doğru, Dupuy’un pazar örneği muhteşem: bir malın fiyatının pazardaki milyonlarca katılımcının etkileşimine bağlı olduğunu bilsek de her katılımcı bu fiyatı nesnel olarak empoze edilmiş bağımsız bir değer olarak alır. Fakat asıl örnek Lacan’ın “büyük Öteki,” simgesel yapı olarak adlandırdığı şey değil mi? Bu yapının onunla ilişkilenen öznelerin etkileşiminden bağımsız bir nesnel varlığı olamasa da her özne asgari bir “şeyleşme” ya da “yabancılaşma”yı başarmak, onu nesnel belirleyici bir oluşum olarak almak zorundadır. Bir patolojiyi ima etmekten öte, bu “yabancılaşma” normalliğin bir ölçüsüdür, yani normatiflik dile kazanmıştır. Bir kurala –diyelim ki, halk arasında tükürmemek gerektiğine– gerçekten uymamız için kendimize “çoğunluk halk arasında tükürmez” dememiz yetmez; bir adım daha atıp “Kişi halk arasında tükürmez!” dememiz gerekir – bireylerin basit bir çoğunluğu asgari düzeyde “şeyleşmiş” anonim-kışısiz “kişi” ile değiştirilmesi gerekir.

<sup>67</sup> Jameson, “Realism and Utopia.”

<sup>68</sup> A.g.e.

<sup>69</sup> A.g.e.

<sup>70</sup> A.g.e.

<sup>71</sup> Benzer şekilde, ortak bilginin özelleştirilmesine ilişkin olarak Brechtci ders şudur: bilgisel mülkiyet hırsızlığı (korsanlık), bilgisel mülkiyetin yasal korunmasıyla kıyaslanırsa ne ki? Bu nedenle Sahteciliğe Karşı Ticaret Antlaşması’na (Anti-Counterfeiting Trade Agreement - ACTA) karşı mücadele bugün en önemli mücadelelerden biridir. ACTA taklit mallara, patent dışı ilaçlara ve internette telif hakkını bozmaya karşı uluslararası yasal bir çerçeve kurmayı amaçlamakta. Çalışmaları, var olan yapıların dışında yeni bir idari organ tarafından düzenlenecektir (başka bir “apolitik” teknokratik kurum).

[72](#) Jameson, “Realism ve Utopia.”

[73](#) Jon Stewart bir keresinde her yeni ABD başkanının seçildiğinde ona ABD’de işlerin gerçekten nasıl yürüdüğünü anlatacak beş kimliği belirsiz insanla tanışmaya götürülmesini arzu ettiğini ileri sürmüştü.

[74](#) O zaman *Wire* “Dickensci” bir eser mi? Bill Moyers “HBO’nun *Wire* dizisinin bazı epizodlarında Dickens’in geri geldiğini ve adının David Simon olduğu kafama dank etti” der. Fakat burada eksik olan şey şefkatli bir yardımseverin son anda müdahale ettiği Dickensci melodramdır.

[75](#) Paranın hakim olan düzeyleri adeta Lacancı GSİ üçlemesine uymakta: Altın paranın Gerçek’i olarak fonksiyon gösterir (“asıl değer”nin ne olduğu); basılı olan kağıt parayla Simgesel düzeye geçeriz (kağıt onun değerinin sembolüdür, kendisi değersizdir); son olarak salt “İmgesel” olan doğmakta olan biçim. Para, günbegün, salt virtüel referansın, muhasebenin bizzat gerçek ya da sembolik biçimi olmadan var olmakta (“nakitsiz toplum”).

[76](#) Bu ifadeyi Alberto Toscano ve Jeff Kinkle’ın “Baltimore as World and Representation: Cognitive Mapping and Capitalism in *The Wire*”dan aldım, <http://dossierjournal.com> linkinde bulunabilir.

[77](#) G. K. Chesterton, *The Defendant*, Dodd, Mead and Co., 1902, s. 50.

[78](#) Karl Marx, *Capital*, Vol. 1, trans. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin 1976, s. 176-7.

[79](#) Bertolt Brecht, *Stories of Mr. Keuner*, San Francisco City Lights, 2001, s.65.

[80](#) Bkz. Judith Butler ve Catherine Malabou, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard 2010.

[81](#) Burada Randcı mitsel “başaranlar” tarafından değil sisteme direnen ve kurallarını ihlal ederek sistemin geçerli olmasını sağlayan “içkin ihlalciler” denilebilecek kişilerin yaptığı bir grevi hayal edebiliriz. Mesela bugünün Küba’sında aktivitelerini askıya alan karaborsacıları düşünün, ihtimal o ki ekonomik sistem birkaç hafta içinde çöker. Bunun benzeri Batılı ülkelerde “kuralına göre çalışmak” greviyle olabilir. Gümrük ya da sağlık servislerindeki gibi hassas görevlerdeki kamu çalışanları sadece yapılması gerekeni harfiyen uygulamasalar sistemi bizzat durma noktasına getirirler.

[82](#) *Yaşam Güzeldir* filmi biraz değiştirmeyi, babanın bunun benzeri bir şarkıyı oğluna okuduğunu hayal edebilir miyiz? “Naziler bizi burada öldürüyorlar, ama oğlum görebilmen gerekir, bütün bunlar daha büyük bir Yaşam Çember’inin parçası: Nazilerin kendileri ölecek ve çimenler için gübre olacak, ardından inekler tarafından yenecekler, inekler kesilecek ve etlerini börek yapıp yiyeceğiz.”

[83](#) Burada Kieran Aarons ve Grégoire Chomayou’dan yarlandım, bkz. *The Wire: Reconstitution Collective*, pp 86-7, Bölüm 3





“Refah Devleti’nin çatışmaları” demek istediğim şeye bir çözüm olarak, Peter Sloterdijk’in piyasa değiş tokuşunun ötesinde bir “hediye verme etiği”<sup>84</sup> geliştirmeye çalışmasının garipliği şurada ki bizi umulmadık bir şekilde Komünist öngörüye yaklaştırıyor. Sloterdijk’e diyalektiğin basit bir dersi yol gösteriyor. Bir şeyleri olduğu gibi saklamakla onları değiştirmek arasındaki karşıtlığın dışında bir alan bulunur, bazen eskinin içindeki değerli şeyi saklamanın tek yolu müdahale edip söz konusu şeyleri radikal biçimde değiştirmektir. Bugün de şayet refah devletinin çekir-deği saklanmak isteniyorsa, yirminci yüzyılın sosyal demokrasisine duyulan her türlü nostaljinin mutlaka terk edilmesi gerekir. Sloterdijk’in önerdiği şey yeni bir kültür devrimi: Bugün sömürülen üretici katmanın artık işçi sınıfı değil (üst-) orta sınıf olduğu görüşünden hareketle radikal bir psiko-toplumsal değişim. Ödedikleri ağır vergilerle çoğunluğun eğitimini, sağlığını, vs. finanse eden bu katman aslında gerçek “bağışçı-lardır”. Bu değişimi yapabilmek için demokratik çağımızda ha-yatta kalabilmiş olan *devletçiliği*, bu mutlakiyetçi kalıntıyı artık geride bırakmak gerekir. Şaşırtıcı bir şekilde geleneksel solda bile güçlü olan bu devletçilik düşüncesine göre, devlet vatan-daşlarını sorgusuz sualsiz vergilendirme, (gerekirse) yasal zorlamayla ürettiklerini belirleme ve el koyma hakkına sahiptir. Bu, vatandaşın gelirinin bir kısmını devlete vermesi demek değil – devlete adeta *a priori* olarak borçlu görülürler. Bu tavır başka zaman dayanışma vaazları veren solda çok güçlü bir yeri olan şu insan-sevmez öncülün üstünde durur: İnsanlar aslında egoisttir, kamu refahı için bir şeyler vermeye zorlanmaları gerekir, gerekli dayanışma ve yeniden bölüşüm işini de zorlayıcı aygıtlarıyla ancak devlet yapabilir.

Sloterdijk’e göre, bu tuhaf toplumsal sapkınlığın nihai sebebi *eros* ile *thymos* arasındaki, bir şeyleri biriktirmek diye tanımlayabileceğimiz erotik dürtü ile (modern öncesi toplumlarda hakim olan) gurur, cömertlik, saygınlık getiren hediye verme, bağışlama dürtüsü arasındaki dengesizliktir. Bu dengenin yeniden kurulmasının en iyi yolu *thymos*’u bağrımıza basmaktır: Zenginlik üretenlerin, topluma borçlarını ödemeyi reddetme konusunda *a priori* şüphe duyulması bir grup olarak değil, gerçek bahşedenler olarak takdir edilmesi gerekir ki onlar da cömertlikleriyle gurur duysunlar. Atılacak ilk adım proletaryadan gö-nüllütaryaya geçiştir. Zengini aşırı vergilendirmektense, zengin-liklerinin ne kadarını gönüllü olarak kamu refahına bahşedeceklerini tayin etmeyi bir (yasal) hak olarak tanımalı. İlk iş olarak vergilerin keskin bir şekilde düşürülmesi gerektiği anlamına gelmiyor bu tabii, sadece bahşedenlere ne kadar ve ne için bağış yapacaklarına karar verme özgürlüğünün olduğu küçük bir alanın açılması demektir – böyle bir alçakgönüllü başlangıç gitgide toplumsal birlikteliğin dayanağı olan etiği tamamen değiştirebilir.

Burada yapmak zorunda olduğumuz şeyin özgürce seçilmesi gibi eski bir paradoksa düşmüyor muyuz? Yani, “başaranlar”ın “gönüllütarya”sına atfedilen seçim özgürlüğü, aslında zorunlu bir seçim üstüne kurulu sahte özgürlük değil mi? “Başaranlar” sadece doğru seçim yaptıklarında (topluma para verip verme-konusunda) seçme özgürlüğüne sahip değiller mi? Bu düşünceyle ilgili bir dizi problem yok değil, ama solcuların Sloterdijk’e karşı (tahmin edilebilir) haykırdığı sloganlarda bunlardan bahis açılmadı. Birincisi, toplumumuzda bağışta bulunanlar (başaranlar) gerçekten kimler? 2008 finansal krizinin zengin bağışçılar/başaranlar tarafından yaratıldığını ve onları

kurtarmak için “sıradan insanların” devleti finanse ettiğini unutmamak lazım. (Önce milyarları çalan ardından bahşedicilik oynayarak yardım kurumlarına, vs. milyonlar dağıtan Bernard Madoff bu konuda iyi bir örnek.) İkincisi, zenginlik devlet ve toplumun dışındaki bir alanda olamaz, (genelde) zengin belki sonra cömertçe vermeyi hak edeceği bu zengin-liğe sahip olması, zengin üzerine ciddi şüpheler yükleyen bir zorla kendine mal etme süreciyle ilişkilidir. Sonuncu ama en önemli nokta şu ki Sloterdijk’in sahiplenici *eros* ile bahşedici *thymos* karşıtlığı oldukça basit: Sahici bir erotik aşk en saf haliyle bahşetme değil mi? (Juliet’in ünlü mısralarını hatırlayın: “Benim hediyem deniz denli sınırsız, / Aşkım o kadar derin ki; ne kadar verirsem / O kadar alırım, ikisi de sonsuz.”) *Thymos* da yıkıcı olamaz mı? Unutmamalı ki haset (hınc), *eros*’un alanına müdahale ederek “normal” egoizmi bozup, kendi sahip olduğumdan daha çok ötekinin sahip olduğunu (benim olmayanı) önemli kılmak *thymos*’un işidir. Genel anlamda Sloterdijk’e yöneltilecek temel eleştirinin şu olması gerekir: Bonkör-lüğü neden sadece *bu* sahiplenici *eros* ve yarış düzeni olan ka-pitalizmin tahditleri içinde savunuyorsun? Bu tahditler içinde her bonkörlük *a priori* vahşi sahiplenmenin öteki yüzüne, kapitalist Mr. Hyde’in şefkatli bir Dr Jekyll’ına indirgenir. Sloterdijk’in bahsettiği bonkörlüğün ilk modelini hatırlamak yeterli: Andrew Carnegie, söylenene bakılırsa, altın kalpli ama çelik gibi bir adamdır. İşçilerin direnişini kırmak için Pinkerton dedektif şirketini ve özel orduyu kullandıktan sonra bonkörlü-ğünü, (üretmediği ama) kaptığı her ne varsa (kısmen) geri vermekle ortaya koyar. Hatta Bill Gates’in de rakiplerini ezmek ve tekelleşmek için kullandığı vahşi taktikleri kim unutabilir? Temel soru dolayısıyla şu: Kapitalist çerçevenin dışında bonkörlüğe hiç yer yok mu? Böylesi her proje duygusal ahlaki ideolojinin bir örneği mi?

Komünist görüşün insanlara dair tehlikeli bir idealleştir-meye, onlara (egoist, vs.) doğamıza yabancı olan “doğal iyiliğin” atfedilmesine dayandığı söylenir sık sık. Fakat Daniel Pink, *Dürtü* adlı kitabında<sup>85</sup> bazen dış teşviklerin (para ödüllerinin) ters etkiye bulunacağını öneren bir davranış bilimi araştırmasından bahseder. En yüksek verim insanlar işlerinin içeriğini anlamlı bulduklarında ortaya çıkar. Teşvikler insanların sıkıcı rutin işlerini başarabilmeleri için faydalı olabilir, fakat zihinsel olarak daha zorlu görevlerde bireylerin ve kurumların başarıları gitgide daha hünarlı ve yaratıcı olmaya dayanır; dolayısıyla daişlerinde içeriksel değer arayan insana ihtiyaç artar. Pink böyle bir motivasyona üç unsurun sebep olduğunu ileri sürer: Özerklik, hangi görevlerin nasıl başarılacağına karar verebilme; ustalık, bir aktivitede uzmanlaşmışlık; ve amaç, yani dünyayı geliş-tirme arzusu. Massachusetts Teknoloji Enstitüsü (MIT) tarafından yapılan çalışmanın raporu şöyle:

Bir grup öğrenciyi seçip onlara bir dizi zorlu iş verdiler. Rakamı hatırlamak, kelime bulmacaları, üç boyutlu bulmacalar çözmek, hatta bir çemberden top geçirmek gibi fiziksel görevler. Performanslarını teşvik etmek amacıyla üç düzeyde ödül verdiler: Şöyle böyle yaptıysan küçük bir parasal ödül alıyorsun, eğer orta ayarda başardıysan orta, eğer çok iyi yaptıysan, en iyi yapanlardan biriysen, büyük bir para ödülünü kazanıyorsun. İşte buldukları sonuç. Görev sadece mekanik beceriyle ilişkili olduğunda ikramiyeler beklendiği gibi işe yarayabiliyordu, ne kadar çok ödenirse o kadar iyi performans alınıyordu. Görev, basit de olsa zihinsel bir beceri istediğindeyse büyük ödül daha zayıf performansa yol açıyordu. Peki bu nasıl olabilirdi? Rapor, ekonomiden çoğumuzun öğrendiği daha fazla ödüle daha iyi performans düşüncesine ters düşüyor. Basit zihinsel beceriden daha üst seviyeye çıktığında işlerin tersine döndüğünü söylüyorlar, öyle görünüyor ki bu ödüllerin bu biçimde işlemediği düşüncesi az çok Sol ve Sosyalist bir düşünce – öyle değil mi? Tuhaf bir Sosyalist komplo. Bu komplo teorilerine sahip olan sizlere, araştırmayı namlı bir Sosyalist grubun finanse ettiğini işaret etmek isterim: Federal Reserve Bank. Belki 50 dolar ya da 60 dolar ödül bir MIT öğrencisini yeterince motive etmeyebilirdi, bu sebeple 50 ya da 60 dolar ödülün oldukça önemli

bir para olduğu kırsal Hindistan’da Madurai’ye gittiler. Aynı deneyi orada tekrarladılar, orta değerde ödül alanlar küçük ödül alanlardan daha başarılı olmadı, ama bu defa büyük ödüle layık görülenler en kötüsünü yaptılar: Yüksek teşvik kötü performansla yol açtı. Bu deney psikologlar, sosyologlar ve ekonomistler tarafından defalarca tekrarlandı: Basit, karmaşık olmayan görevlerde teşvikler işliyordu, ama görev yaratıcı düşünceyle ilişkili olduğunda bu motive edicilerin etkisiz olduğu tespit edildi. Motive etme amaçlı olarak parayı en iyi şekilde kullanmanın yolu, insanlara yeterince ödeme yapıp para meselesini masadan kaldırmaktır. Yeterince ödeme yap ki artık parayı değil işlerini düşünsünler. Oldukça nitelikli işleri yapan bir grup insan bul, ama bunu ücretsiz olarak, isteyerek yapsınlar, haftada 20 bazen 30 saatlerini versinler; ürettiklerini de satmayı paylaşsınlar. İşleri olan çoğu teknik olarak tecrübeli, yüksek vasıflı bir sürü insan, bu sofistike teknik işleri işverenlerine değil de başkasına eşit bir şekilde, belki de daha karşılıksız olarak yapıyorlar. Tuhaf bir ekonomik davranış.<sup>86</sup>

Bu “tuhaf davranış”, Marx’ın –herkesçe bilinen– “Herkesten kabiliyeti kadar, herkese ihtiyacı kadar” mottosuna uygun bir komünist davranıştır – sahici bir ütopyacı boyutu olan tek hediye verme etiği budur. “Postmodern” kapitalizm tabii ki bu unsurları kendi kârlılığı için sömürmekte çok “zekice” davranır – her “postmodern” şirketin çalışanlarına “yaratıcı” başarılar için bir alan ayırdığını söylemeye bile gerek yok, ama eski-moda, yaratıcılığı bilinmeyen işçi sınıfı sömürsü de sürüp gidiyor. Bugün yaratıcı kapitalizmin ikonu Apple’dır – fakat Foxconn olmadan Apple ne yapabilirdi ki? Hani İpad ve Iphone’ların yüz binlerce kişi tarafından kabul edilemez çalışma koşullarında monte edildiği şu Çin’deki büyük fabrikaların sahibi Tayvanlı şirket olmadan? İki bine yakın araştırmacının yeni fikirleri test etmekle uğraştığı Silikon Vadisi’nin postmodern “yaratıcı” merkezinin öteki yüzünü; stresli çalışma koşullarının (uzun mesai saatleri, düşük ücret...) sonucunda işçi intiharının yayıldığı Çin’deki askeri görünümlü, büyük, çirkin binaları göz ardı edemeyiz. 11. işçi ölmek için camdan atıldığında, şirket işçilerin kendilerini öldürmeyeceklerine söz verdikleri bir kontrat imzalamalarını şart koşacaktı. Depresyonda olan işçi arkadaşlarını bildirecek, psikolojik sağlıkları kötüleşirse psikiyatri kurumlarına gideceklerdi, vs.<sup>87</sup> Yaraya tuz basmak için, Foxconn devasa fabrika binalarının etrafına güvenlik ağları yerleştirmeye başladı. (Yıl sonu partisinde Hon Hai [Foxconn’un ana şirketi] başkanı Terry Gou’nun “Bir milyon hayvanı idare etmek bana baş ağrısı veriyor” diyerek çalışanlarını hayvan olarak nitelerine şaşmamalı. Gou, Taipei Hayvanat Bahçesi yöneticisi, Chin Shih-chien’den hayvanların en iyi nasıl “idare” edileceğini öğrenmek istediğini de sözlerine ekledi, ayrıca yöneticilere bunları dikkatle dinlemelerini salık verdi.<sup>88</sup>)

MIT’deki gibi deneylerin problemi ne olursa olsun, asıl gösterdikleri şey şu: Kapitalist rekabet ve en yüksek kâr marjları konusunda “doğal” hiçbir şey yok. Temel ihtiyaçları tatminin bakımından belli bir seviyenin üzerinde olan insanlar ancak komünist diyebileceğimiz bir tarzda davranma eğilimindedirler, topluma, elde ettikleri finansal karşılığa göre değil kabiliyetlerine göre veriyorlar. Bu bizi Sloterdijk’e ve onun zengin kapitalistlerin bir “neo-aristokratik onur” ortaya koymalarına kucak açmasına geri götürüyor – peki ya bunu bir de Badiou’nun evvelce “proleter aristokrasisi” adını verdiği şeyle kıyaslasak? Edebiyat alanında, en sonunda onurlarını koruyabilmenin tek yolunun burjuva yaşam biçiminin zıttına, öteki tarafa katılmak olduğunu anlayan anti-burjuva aristokratların önemli eserler vermiş olmasının nedeni budur. Şaşırtıcı olabilir ama belki Shakespeare’in Coriolanus kişiliği bile bu yolla özgürlükçü politika içine konumlandırılabilir. Homer’den söz ederken Marx “Yunan sanatlarının ve epiğin toplumsal gelişmenin belli biçimlerine bağlı olduğunu anlamının zor olmadığını” not düşer. “Zor olan onların hâlâ sanatsal keyif vermesi ve belli bir ölçüde

bir norm olarak ve bir ulaşılamaz model olarak kabul edilmesidir.”<sup>89</sup> Bir sanat eserinin büyüklüğünü gerçekten test etmenin yolu onun bağlamından kopmaya, yeni bir bağlama taşınmaya ne kadar direndiğini sormaktır. Klasiğin en iyi tanımı şudur: Klasik dediğiniz, Ortodoks bir ikondaki Tanrı’nın gözleri gibi iş görür – odada nerede durursan dur sanki sana bakıyorlardır. Dostoyevski’nin en iyi sinema uyarlamasının, II. Dünya Savaşı sonrası Japonya’da, Kurosawa’nın Mışkin’in askerden dönüşünü anlattığı *Budala*’sı olması tesadüf değil. Burada anlatılmak istenen bütün toplumlarda görünen sonsuz bir çatışma değildir. Her yeni bağlamıyla klasik bir sanat eseri her çağa ait çok özgül bir niteliğe işaret eder – bu da Hegel’in “somut evrensellik” dediği şeydir. Bu tür Shakespeare uyarlamalarının başarıyla yapıldığı birçok film var – sadece yakın zamanlardaki film uyarlamalarından bahsederek, zamane jazz kulübündeki *Othello* (Basil Dearden’in *All Night Long*, 1962); 1930’lardaki hayali Faşist Birleşik Krallık’ta geçen *III. Richard* (Richard Loncraine, 1995); Kaliforniya’daki Venedik Kumsalı’nda *Romeo + Juliet* (1996); şirketler New York’unda *Hamlet* (Michael Almereyda, 2000).

*Coriolanus* ise böyle bir yeni bağlama oturtma girişimine özel bir direnç gösterir. Oyun, özellikle kahramanın askeri ve aristokratik gururuna ve sıradan insanları aşağılamasına odaklanır; Almanya’nın 1945’te yenilmesinden sonra müttefik işgal otoritelerinin, anti-demokratik mesajından dolayı oyunun sahnelenmesini neden yasakladığını anlamak zor değil. Sonuç olarak oyun dar bir yorum seçeneği bırakıyor. Askeri anti-demokratik eğilimini teslim ederek oyunu bu şekliyle sahnelemenin alternatifi ne olabilir? Oyunu aşırı estetikleştirerek, bu tuzağı nazikçe “dışsallaştırmayı” deneyebiliriz. Brecht’in yeni-den yazdığı gibi yapabiliriz, konuyu duyguların (*Coriolanus*’un kızgınlığı, vs.) yansıtılmasından politik ve ekonomik bağlamların altta yatan çatışmasına kaydırabiliriz (Brecht’in versi-yonunda kalabalık ve tribünler korku ve hasetle değil kendi durumlarının ışığında akılcı hareket ederler); en kötü seçim de herhalde, *Coriolanus*’un annelik saplantısı hakkında ve onunla Aufidus arasındaki ilişkinin eşcinsel yoğunluğu üzerine birkaç sahte-Freudcu malzeme kullanmak olabilir.

Ralph Fiennes (senaryo yazarı John Logan’la birlikte) 2011 sinema versiyonuyla bir imkânsız başarı, dolayısıyla T. S. Eliot’un *Coriolanus*’un *Hamlet*’ten üstün olduğuna dair T. S. Eliot’un ünlü iddiasını teyit etmiş oldu: *Coriolanus* kişiliğine eleştirel bir mesafe koyan bütün bu yorum seçeneklerinin kapalı çemberini kırar, *Coriolanus*’u bütün yönleriyle ortaya koyar – fanatik bir anti-demokrat olarak değil, radikal sol bir kişilik olarak. Fiennes’in ilk adımı *Coriolanus*’un jeopolitik koordinatlarını değiştirmektir: Roma çağdaş kolonyal bir şehir devletidir, krizdedir, yok olmaya yüz tutmuştur. Volscianlar ise bugün haydut devlet adını verdiğimiz türden bir devletin örgütlediği solcu gerillalardır. (Kolombiya’yı ve ülkenin güney bölgesinde büyük bir alanı ellerinde tutan “Kolombiya Devrimci Silahlı Güçleri”ni (FARC) düşünün – FARC’ın uyuşturucu ticaretiyle bozulmadığını farz edin). Bu ilk adım gayet açık birçok detayı kapsar: Örneğin Roma ordusunun sahip olduğu topraklar ve isyancıların bölgesi arasındaki sınırı belirlemek için iki tarafın karşılaşma noktasına karar vermek, anayola تنها bir giriş rampası olarak bir çeşit gerilla kontrol noktası koymak. (Daha ötesi de düşlenebilir burada: Mesela bu olguyu sonuna kadar götürüp filmin Sırbistan’da çekildiğini, Belgrad’ın “kendine Roma diyen bir şehir” olduğunu, Volscianlar’ın Kosovalı Arnavutlar olduğunu,

Coriolanus'un da taraf değiştirip Arnavutlara katılmış bir Sırp generali olduğunu hayal etmeye ne dersiniz?)

Gerard Butler'ın, Volscianlı lider ve Caius Martius'un (Coriolanus'un) rakibi Aufidius rolü için seçilmiş olması çok isabetli. Butler'ın en başarılı filmi kendisinin Leonidas'ı oynadığı Zack Snyder'in *300 Spartalı* filmidir. Her iki filmde de aşağı yukarı aynı rolleri canlandırdığı hipotezini ileri sürmeye çekinmeyelim: Büyük bir imparatorluğa karşı savaşan haydut devletin savaşçı lideri. *300 Spartalı* filmi, Spartalı 300 askerin Thermopilae'de Serhas'ın Pers ordusunu durdurmak için kendilerini feda ettikleri destan, İran ile gerilime ve Irak'taki son gelişmelere açıkça göndermede bulunan en kötüsünden bir yurtsever militarizmi addedilerek kıyasıya eleştirildi. Peki her şey gerçekten bu kadar açık mı? Filmin aslında bu iddialara karşı, sonuna kadar savunulması gerekir. Küçük ve yoksul bir ülkenin (Yunanistan) daha büyük bir ülkenin (Pers İmparatorluğu) ordusu tarafından işgal edilmesinin öyküsü. Persler o zaman daha gelişmiş, daha üstün bir askeri teknolojiye sahiptiler. Filler, devler ve büyük ateşli oklar yüksek teknolojik silahların kadim hali değil midir? Hayatta kalan son Spartalılar ve kralları Leonidas binlerce okla öldürüldüğünde, bir bakıma güvenli bir mesafeden karmaşık sofistike silahları kullanan tekno-askerler tarafından ölümüne bombalanmış olmadılar mı? Tıpkı Basra Körfezi'ndeki savaş gemilerinden düğmeye basan bugünün Amerikan askerleri gibi.

Dahası, Leonidas'ın Pers hakimiyetini kabul etmesi için Serhas'ın sarf ettiği sözler kesinlikle fanatik Müslüman köktencinin sözlerine benzemiyor. Serhas, global Pers imparatorluğuna katılması için Leonidas'ı barış ve şehvetli zevk vaatleriyle baştan çıkarmaya çalışır. Ondan bütün istediği resmi bir diz çökme jesti, Perslerin üstünlüğünü kabul etmesidir –bunu yaparlarsa Spartalılara bütün Yunanistan üstünde yüksek bir otorite verilmesi vaat ediliyordu. Başkan Reagan'ın Nika-ragualı Sandinista hükümetinden istediği de bu değil miydi aslında? ABD'ye "Amca" demeleri yeterliydi... Serhas'ın mah-kemesi de bir çeşit çok-kültürcü, çoklu-yaşam tarzları cenneti olarak tasvir edilmez mi? O zaman bu durumda Spartalılar, disiplinleri ve fedakâr ruhlarıyla, ABD işgaline karşı Afganistan'ı savunan Taliban'a (ya da Amerikan işgali olasılığına karşı kendilerini feda etmeye hazır olan İran Devrim Muhafızları'nın seçkin timlerine) benzemiyor mu? Zeki tarihçiler zaten bu paralellikten söz ettiler. Tom Holland'ın *Pers Ateşi*'ndeki kapak yazısı şöyle: "İÖ beşinci yüzyılda küresel bir süpergüç terörist olarak kabul edilen iki devlete düzen ve doğruyu getirmekte kararlıydı. Süpergüç İran'dı, hırs, altın ve insan sayısı olarak kıyaslanamayacak kadar zengindi. Terörist devletler ise fakir ve dağlık, Yunanistan'ın ekzantrik ve geri şehirleri Atina ile Sparta'ydı."<sup>90</sup>

*300*'ün sonuna doğru bir program niteliğindeki açıklama Yunanların gündemini "mistisizm ve despotluğun hakimiyetine karşı, aydınlık bir geleceğe doğru" diye tanımlıyor. Özgürlük ve aklın yönetiminde olduğu belirtilen bu gelecek en basitinden bir Aydınlanma programına benzer – üstelik Komünist bir salvoyla! Ayrıca filmin başında Leonidas'ın "kâhinlerin" mesajını haklı olarak reddettiğini unutmayalım: Perslere karşı askeri harekâtı tanrıların yasakladığını söylemişlerdi. Daha sonra öğreneceğimiz gibi, ilahi mesajı güya trans halinde alan "kâhinler" aslında Persler tarafından satın alınmıştır. Tıpkı 1959'da Dalai Lama'ya Tibet'i terk etmesi mesajını ileten Tibetli "kâhin"ın,



bugün öğrendiğimiz kadarıyla, CIA'den maaş almış olması gibi!

Peki Spartalıların itibar, özgürlük ve Aklın azami askeri disiplin ile sağlanması düşüncesinin – zayıf çocukların ıskartaya çıkarılması pratiği de dahil– saçmalığına ne demeli? Bu “saçmalık” sadece özgürlüğün bedelidir –filmde de anlattıkları gibi karşılıksız değildir özgürlük. Verilebilecek bir şey değildir, her şeyi riske atmaya hazır olmayı gerektiren çetin bir mücadele ile kazanılır. Sparta'nın acımasız askeri disiplini Atina'nın “liberal demokrasi”sinin dışsal bir karşıtı değil, içsel bir koşuludur, onun temelini atar. Aklın özgür öznesi ancak acımasız bir öz disiplinle doğar. Gerçek özgürlük güvenli bir mesafeden, adeta çilekli pasta ile çikolatalı pasta arasında yapılacak bir seçimdeki seçme özgürlüğü cinsinden bir şey değildir; gerçek özgürlük zorunlulukla çakışır, gerçek seçim kendi varoluşunu tehlikeye atan seçimdir – kişi “başka türüsünü yapamayacağı” için seçmiştir. Bir ülke yabancılar tarafından işgal altındaysa ve kişi direniş lideri tarafından işgalcilere karşı mücadele etmeye çağrılıyorsa, sunulan neden “seçmekte özgürsün” değil “itibarımı yeniden kazanmak için tek seçeneğinin bu olduğunu görmüyor musun?”- dur. Rousseau'dan Jakobenlere bütün erken modern eşitlikçi radikallerin Cumhuriyetçi Fransa'yı Sparta olarak hayal etmeleri tesadüf değil. Spartalı askeri disiplin ruhunda, Sparta sınıf düzeninin tüm yapısını, acımasız sömürüyü, kölelere uygulanan şiddeti sıyrıp attığımız zaman bile hayatta kalacak bir özgürleş-tirici çekirdek var. Troçki'nin Sovyetler Birliği'ni “savaş komünizminin” zorluk yıllarında “proleter Sparta” diye tanımlaması- na şaşmamak lazım.

Askerler haddizatında kötü değildir – kötü olan, şairlerden esinlenmiş, milliyetçi şiirin seferber ettiği askerlerdir. Bu da bizi *Coriolanus*'a geri getirir. Orada şair kimdir? Caius Martius (Coriolanus) sahneye gelmeden önce Menenius Agrippa buğday isteyen kızgın kalabalığı susturur. Tıpkı *Troilus and Cressida*'daki Ulysses gibi, Menenius ideoloğun önde gidenidir, toplumsal hiyerarşiyi (bu örnekte, senatonun yönetme iradesi) haklı çıkarmak için şiirsel bir metafor sunar, bu metafor korporatist gelenekte olduğu üzere insan bedenidir. İlk kez Livy tarafından aktarılan “Coriolanus'un Hayatı” adlı eserinde Plutarkhos hikâyeyi şöyle nakleder:

Bir adamın bütün organları mideye isyan etti, onu tek tembel olmakla, bedene hiçbir katkısı olmamakla suçladılar. Ama mide kendisinin temel gıdayı kabul edip geri verdiğini ve diğerleri arasında yeniden bölüştürdüğünü anlamamış görünen organlarla alay eder. Ey vatandaşlar, sizinle senato arasındaki durum da işte bunun gibidir. Planlar ve fikirler orada gereğince sindirilir, güvence altına alınır, ardından fayda ve destek sağlaması için size, hepinize ulaştırılır.<sup>91</sup>

Bu beden ve organ metaforuyla, bedenlerine isyan eden organlarla Coriolanus'un nasıl bir ilişkisi vardır? Açık ki, Coriolanus her ne olursa olsun, bedene tekabül etmeyen bir organdır, bedene karşı isyanının yanı sıra (Roma'nın beden politikası) sürgüne giderek bedeni terk de eder; yani gerçek bir *bedensiz organdır* o. Öyleyse Coriolanus gerçekten halka karşı mıydı? *Hangi* halka? İki tribün, Brutus ve Sicinius tarafından temsil edilen plebler sömürülen işçiler değil lumpen proleter çete, devletin beslediği ayak takımıdır; iki tribün de onların proto-faşist yönlendiricileridir – Kane'den (Welles'in filmindeki yurttaş Kane) alıntılırsak *fakirler kendi adlarına konuşamamışlar diye* onlar

fakirler adına konuşurlar. Burada “halk” aranacaksa, büyük ihtimalle Volscianlar arasında bulunur. Fiennes’in onların başkentini nasıl anlattığına yakından bakalım: Kurtarılmış bölgede Roma’nın katı resmiliğiyle apaçık bir zıtlıkta, Aufidius ve yoldaşlarının gerilla üniformaları içinde sıradan insanlarla serbestçe kaynaştığı hoş bir festival havası sergileyen sade ve gözde bir şehir.

Evet, Coriolanus bir ölüm makinesi, “mükemmel bir asker”, ama tam da böyle bir “bedensiz organ” olduğu için belirli bir sınıf müttefiki yoktur, rahatlıkla kendini ezilmişlerin hizmetine adayabilir – Che Guevara’nın açıkça gösterdiği gibi, devrimcinin icabında bir ölüm makinesi de olması gerekir: “Mücadelenin bir unsuru olarak nefret; düşmana karşı acımasız bir nefret, insanı etkin, şiddetli ve soğuk bir ölüm makinesine çeviren ve miras aldığı doğal sınırların üstüne ve ötesine geçmeye zorlar. Askerimiz öyle olmalı, nefreti olmayan insanlar vahşi bir düşmanın hakkından gelemez.”<sup>92</sup>

Böyle bir okumaya imkân veren iki sahne var filmde. Senatoda esip gürledikten sonra Coriolanus kapıları çarparak salondan ayrılır, kendini geniş ve sessiz bir koridorda bulur, yorgun yaşlı bir temizlikçi adamla karşılaşır, bir anlığına sessiz bir dayanışma içinde birbirlerine bakarlar, o an fakir temizlikçi Coriolanus’un kim olduğunu görebilen tek kişidir. Yol filmi şeklindeki diğer sahne sürgüne yolculuğunun uzun bir çekimidir, Coriolanus sıradan insanlara karışmış adsız sansız, yalnız bir gezgindir. Roma’nın hassas hiyerarşisi içinde besbelli ki uygunsuz bir yerdeyken şimdi kendini bulur, özgürlüğünü kazanır – özgürlüğünü korumak için yapması gereken tek şey de Volscianlara katılmaktır. Bunu yapar, Roma’dan intikam almak için değil oraya ait olduğu için yapar bunu – kendini bulabileceği tek yer Volscian savaşçıların arasında. Hemşerilerinin övgü-süne ihtiyaç duymaz ya da politik manevralara girişmez, sahici bir gururu vardır – böyle bir gurur Roma’da değil, ancak gerilla arasında gelişebilir.

Volscianlara katılarak sıradan bir intikam uğruna Roma’ya ihanet etmemiş, kendi tutarlılığını kazanmıştır. Tek ihanet eylemi Volscian ordusunu Roma’ya doğru komuta edeceğine gerçek bir Kötü üst-ben figürü olan annesinin baskısına dayanamayarak barış anlaşmasına önayak olmasıdır. Volscianlara geri döner, orada kendini neyin beklediğini çok iyi bilir: Hak ettiği ihanetin cezası. Bu sebepten Fiennes’in *Coriolonus*’u Ortodoks bir ikondaki Tanrı’nın gözü gibidir: Shakespeare’in oyunundan bir kelime bile değiştirmeden bize, bugünkü kötü durumumuza radikal bir özgürlük savaşçısının özgün figürünü portreleyerek bakar.

Bu düşünceye daha yakından bakalım. *Wire* bağlamında ileri sürdüğümüz gibi Hegelci *Weltgeist* yakın zamanımızda sinemadan TV’ye sıçramıştır, –ya da daha dünyevi terimlerle söylersek, bunlar hegemonik ideolojik aygıtlarsa– nasıl oluyor da bir sosyopat kişiliği bunlarda merkezi bir yer tutabiliyor? Adam Kotsko bu gibi “çok sevdiğimiz sosyopat” gangsterleri ayrıntısıyla inceledi yakınlarda: Tony Soprano gibi gangsterler, Dexter gibi seri katiller, Jack-Bauer gibi işkenceci anti-terörist ajanlardan Homer Simpson gibi ilkel işlevsiz babalara varıncaya kadar.<sup>93</sup> Bütün bu karakterlerin ortak özelliği her ne sebepten olursa olsun (basit öznel tatmin ya da arzudan tutun, maddi kâra, toplumumuzun asıl dokusunu korumaya kadar) herhangi bir ahlaki vicdan azabı duymadan insana ilişkin olanın ve ahlaklılığın temel kurallarını askıya alarak komşularına hiç zorlanmadan hile,



cinayet, işkence, düzen, aşığılama, vs. yapmaya muktedir olmalarıdır. Peki bu tuhaf hayranlığı nasıl yorumlamalıyız? Aşikâr cevap toplumu bir arada tutan toplumsal bağın kopmasının bir işareti olarak okumak olabilir: Toplumun “normal” bir işlev gösterebilmesi için sosyopatlarla ihtiyacı vardır; toplumun yaşayabilmesi için toplumun kurallarının çiğnenmesi gerekir, dolayısıyla toplumu bir tek onlar kurtarabilir. Fakat Kotsko’nun akıllıca analizi bir adım daha ileri gider: Bu sos-yopatlarla ilgili problem *onların yeterince sosyopat olmamaları*, hâlâ topluma ihtiyaç duymaları ve kendi tarzları içinde ona hizmet etmeleridir. Lacan’ın “büyük Öteki” dediği şey burada işlemekte, büyük Öteki sosyopatik kahramanlarımızı motive eden amaçları belirlemekle (toplumsal başarı, zenginlik, adalet, kamu güvenliği) birlikte kendi eylemlerinin etkilerini kolayca bünyesinde toplar (House ve Bauer birçok hayat kurtarır, vs.). Bu temel diyalektik görüşten, Kotsko gerçek bir sosyopat fikrini, toplumun büyük Öteki’sinin temel koordinatlarını ayrıntılı sorgulayan bir sosyal devrimci olarak tanımlar. Tarif ettiği her önemli sosyopatın iyi taraflarını teşhis eder: “Düzenbazlar” arkadaşlarını kazıklamak için kurdukları tertipte masum ve çocuksu bir sevinç sergilerler; “ikbal düşkünleri” olağanüstü yaratıcılık ve amaçlarına ulaşmak için acımasız uğraşlarında risk alma isteği gösterirler; “uygulayıcılar” (McNulty, Bauer) mutluluk arayışında normal yaşamdan daha önemli bir hedefe kendilerini adarlar. Bu üç özelliğin birleşimi mükemmel bir sahici devrimci modeli sunmaz mı? Dava uğruna canını vermeye hazırdır; davaya yaratıcılık ve risk alma gönüllülüğü katar; son olarak da kurbanlık mazoşizmin tüm artıklarından arınıp eyleminde masum bir neşe bulur.

1929’da bir gazeteci Stalin’e iyi bir Bolşeviğin özelliklerini sorduğunda, cevabı Rus fedakârlığı ve Amerikan pragmatik ruhunun birlikteliği olmuştu. Seksen yıl sonra bugün, bu listeye masum neşeyi de eklemek gerekir: İhtiyacımız olan şey, Jack Bauer’in fedakârlığını, Stringer Bell’in yaratıcı pragmatik ruhunu ve Homer Simpson’ın masum kötücül neşesini bünye-sinde toplayan bir öznedir.

<sup>84</sup> Bkz. Peter Sloterdijk, *Repenser l’impot*, Paris: Libella 2012.

<sup>85</sup> Bkz. Daniel H. Pink, *Drive: The Surprising Truth About What Motivates Us*, New York: Riverhead Books 2009.

<sup>86</sup> Alıntı, Daniel H. Pink, “Transcript for RSA Animate—Drive: The Surprising Truth About What Motivates Us” <http://dotsub.com>’da bulunabilir.

<sup>87</sup> “Foxconn Ups Anti-suicide Drive,” [www.straitstimes.com](http://www.straitstimes.com).

<sup>88</sup> “Foxconn Chief Calls Employees ‘animals’”, [www.examiner.com](http://www.examiner.com)

<sup>89</sup> Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin 1973, s.111.

<sup>90</sup> Tom Holland, *Persian Fire*, New York: Doubleday 2006.

<sup>91</sup> Plutarch, *Lives of Illustrious Men*, Bedford: Clarke and Company 1887, s. 350.

<sup>92</sup> Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, p.173

<sup>93</sup> Bkz. adam Kotsko, *Why We Love Sociopaths*, Alresford: Zero Books 2012. Daha detaylı bir analiz için böylesi “bayıldığımız sosyopatları”ın Patricia Highsmith’in *Tom Ripley*’inden Thomas Harris’in *Hannibal Lecter*’ine kadar edebiyat ve sinemadaki öncüllerinden de bahsedilmesi gerekirdi.

# **Sonuç:**

## **Gelecekte İşaretler**

2011 tehlikeli rüyalar görme yılıydı – bütün dünyada radikal özgürlükçü politikaların geri dönüşünün. Şimdi bir yıl sonra yorgunluk alametleri baş gösterdiği gibi her yeni gün bu uyanışın ne kadar kırılğan ve tutarsız olduğuna dair yeni deliller sunuyor: Arap Baharı'na duyulan coşku yerini dine ve köktencilığe bıraktı, Occupy Wall Street (OWS) hareketi çok irtifa kaybetti. Bu düşüş öyle bir boyuttaydı ki, “mutlak aklın kurnazlığı”na iyi bir örnek, polisin Zucotti Park ve diğer protesto alanlarını temizlemesinin gizli bir lütuf olarak görülmesi, bu kaçınılmaz irtifa kaybının üstünü örtmesiydi. Aynı hikâyeye dünyanın her yerinde tekrarlandı; Nepal'de Maocular muhafazakâr kralcı güçler tarafından köşeye sıkıştırıldı, Venezüella'nın Bolivarcı “deneyimi gitgide *caudillo* tarzı halkçılığa” çekildi... Rüyalar yavaş yavaş kaybolurken böylesi depresif zamanlarda ne yapmalıyız? Seçim sadece yüce coşku ânının nostaljik-narsist yâd edilmesi ya da durumun değiştirilmesi için bu çabaların başarısızlığa mahkûm olduğuna dair sinik-gerçekçi açıklamalardan mı ibaret?

Söylenecek ilk şey şu: Memnuniyetsizlik alttan alta işlemeye devam ediyor. Kızgınlık daha da geliyor, yeni isyan dalgaları bunu takip edecek. 2012 baharının yapay görece sakinliği gitgide büyüyen, yeni patlamaları bildiren gerilimlerle bozuldu. Durumu oldukça kaygı verici yapan şey, her şeyi kuşatıcı bir tıkanma: Net bir çıkış yolu yok; yönetici azınlık yönetim kabiliyetini kaybediyor. Daha da rahatsız edici olansa demokrasinin işlemediğinin artık aşikâr oluşu: Yunanistan ve İspanya'daki seçimlerden sonra, yine hüsrân baki kaldı. Bu kızgınlık işaretlerini nasıl okumamız gerek? Walter Benjamin, *Pasajlar*'da Fransız tarihçi André Monglond'dan alıntı yapar: “Geçmiş edebi metinlere kendi imgelerini yansıtmış, bu imgeler bir ışığa duyarlı bir plaka üzerine ışıkla yazılmıştır. Bu tür yüzeyleri en iyi şekilde taramaları için planlamacıları gayet aktif şekilde donatan tek şey gelecektir.”<sup>94</sup> OWS protestoları, Arap Baharı, Yunanistan ve İspanya'daki gösteriler ve benzeri olayların gelecekte bu tür işaretler olarak okunması gerekir. Alışıl gelmiş tarihselci perspektifi, bir olayı doğuşu ve bağlamı aracılığıyla anlama çabasını tersine çevirmeliyiz. Radikal özgürlükçü patlamalar öyle anlaşılabilir; onları geçmişin ve şimdinin devamı olarak analiz etmek yerine, gelecek perspektifini sunmamız, ütopyacı bir geleceğin kıt ve bozulmuş (hatta bazen sapkınlaştırılmış) fragmanları olarak, şimdinin içinde saklı bir potansiyel olarak görmemiz gerekir. Deleuze'e göre Proust'ta “zaman içinde bir yer işgal eden insanlar ve şeyler mekândaki halleriyle kıyaslanamaz”: Ünlü kurabiyeler şimdi ve buradadır, ama bu onun hakiki zamanı değildir.<sup>95</sup> Benzer şekilde, ilişkilendirilmiş öznel konumdan burada, mekânımızda olan öğelerin tanınması sanatının öğrenilmesi gerekir, ama onların zamanı özgürlükçü gelecektir – Komünist İdea'nın geleceği.

Bu gibi işaretleri beklemeyi öğrenmek zorunda olmamızın yanı sıra, şimdi yaptıklarımızın sadece gelecek burada olduğunda okunabileceğinin farkına varmamız, dolayısıyla “Komünizmin tohumlarını” bugünün toplumunda aramaya pek enerji harcamamız gerekir. Haliyle ihtiyacımız olan şey gelecekte (Komünist hipoteze ilişkin) işaretleri okumak ile bu geleceğin radikal açıklığını sağlamak arasında kurulacak hassas dengedir. Tek başına açıklık bizi uçuruma adım atmaya zorlayan kararcı bir nihilizmle sonuçlanırken, gelecekte işaretlerin düşünülmeden kabul edilmesi belirleyici planlamalara kapılma risklerine yol açar (geleceğin nasıl olacağını biliyoruz ve her nasılsa tarihin dışındaki bir üst-dil konumundan onu hayata geçirmeliyiz). Fakat gayret isteyen bu denge, her iki uç

noktayı atlayabilen akıllıca bir “orta yol”la (“yöneldiğimiz geleceğin nasıl olacağını hissedebiliriz, fakat tahmin edilemeyen olumsuzluklara daima açık olmalıyız”) hiçbir şekilde ilişkili değildir. Geleceğin işaretleri kurucu değil, Kantçı anlamda düzenleyicidir; bu işaretlerin statüleri öznel olarak dolayımlanmış; yani, onların farkına, tarih açısından tarafsız “nesnel” bir çalışmayla değil, ancak ilişkilendirilmiş bir konumdan varılabilir – peşlerinden gitmek için Pascal tarzı bir varoluş bahsine tutuşmak gerekir. Bu noktada döngüyü andıran bir yapıyla ilişkiye geçiyoruz. En iyi örneği de iki yüzyıl sonrasında, zaman tünelinin mümkün olduğu bir gelecekte kurgulanan bir bilim-kurgu hikâyesi olabilir. Zamanımızdan bir New York ressamının işlerine hayran olan bir sanat eleştirmeni onunla karşılaşmak için geçmişe seyahat etmeye karar verir. O ressamın değersiz bir sarhoş olduğunu öğrenir, hatta kendisinden zaman makinesini çalıp geleceğe kaçmak isteyecek biridir. Sanat eleştirmeni bugünün dünyasında tek başına onu gelecekte hayran bırakacak ve geçmişe seyahat etmeye zorlayacak olan bütün o resimleri kendisi yapar. Aynı şekilde geleceğin Komünist işaretleri öyle bir yerden gelir ki o yer ancak bu işaretleri takip edersek edimselleşir – diğer bir deyişle bunlar öyle işaretlerdir ki işareti oldukları şeyden, paradoksal biçimde, önce gelirler. Pascalcı *deus absconditus* mevzusunu, yani ancak onu arayanlara, bu arayışa gönül verenlere görünen “saklı tanrı” temasını hatırlayalım:

Tanrı insanları kurtarmaya ve onu arayanlara koruyuculuğunu vermeye çok isteklidir. Fakat insanlar kendilerini buna layık görmezler. Tanrı bazılarını reddetmekte haklıdır: İkna olmadıkları için, diğerlerine gösterdiği şefkatten paylarına bir şey düşmez. En katılaşımlı olanların inadını yenmek isteseydi, Kendini onlara öylesine açıkça gösterirdi ki, O’nun varlığının hakikatinden şüpheye düşemezlerdi, tıpkı ölümlerin tekrar dirileceği ve körlerin O’nu göreceği, doğanın öylesi bir şiddetle çırpınacağı ve fırtınaların olacağı mahşer gününde görüneceği gibi. Bu haliyle değil, başıslayıcı İsa’nın gelişiyile görünmek istedi O, çünkü çoğu O’nun başısını kendilerine yakışmaz bulacaktı, O da onları istemedikleri bu güzellikten mahrum bırakmak istedi. Dolayısıyla açıkça yüce bir tavırla ve bütün insanları ikna edecek biçimde görünmesi doğru değildi, ama camı gönülden O’nu arayanların da bilemeyeceği bir saklılıkla gelmesi de doğru değildi. Tanrı, bu insanların kendini tanıyabilmesini istedi, dolayısıyla tüm kalpleriyle O’nu arayanlara açıkça görünmek ve tüm kalpleriyle Kendinden kaçanlardan saklı olmak istedi. Haliyle kendine ilişkin bilgiyi öylesine düzenledi ki işaretlerini Kendini arayanlara görünür, aramayanlara görünmez kıldı. Görme arzusunda olanlar için yeterince ışık vardır, tersi durumdakilere ise yeterince belirsizlik. (*Pensées*, 430)

Tanrı bize bu işaretleri mucizeler kılığında sunar, bu nedenle onlar ışık ve karanlık karışımıdır: Mucizeler herkese değil sadece inananlara görünür – şüpheli inanmayanlar (on sekizinci yüzyıldaki yaygın ahlaksızlar anlamının aksine on yedinci yüzyıldaki tipik anlamıyla “*libertins*” [serbest-meşrepler] der Pascal) onları doğal fenomenler olarak, inananları da hurafelerin kurbanları olarak görüp kolayca reddedebilirler. Dolayısıyla Pascal açıkça bir çeşit hermenötik çemberi kabul eder. Bu çember, mucizelerle “doktrin”in (Kilise öğretisi) birbirine bağımlılığıdır: “Kural: Doktrini mucizelerle, mucizeleri doktrinle değerlendirmeliyiz. İkisi de doğru, çelişki de içermiyorlar.” (*Pensées*, 842) Belki Kant’ın akıl ile sezgi arasındaki ilişkiye dair formülünü buraya uygulayabiliriz: Mucizesiz doktrin steril ve etkisizdir; doktrinsiz mucizeler kör ve anlamsızdır. Karşılıklı bağımlılıkları, haliyle simetrik değildir. “Mucizeler doktrin içindir, doktrin mucizeler için değil.” Badiou’nun terimleriyle, “mucize” Pascal’ın Olay’a verdiği isimdir; imkânsız Gerçek’in sıradan gerçekliğimiz içine zorla girmesidir. Nedensellik bağımlı olarak askıya alır, fakat sadece ilişkilendirilmiş öznel duruşu olanlar, “görme arzusu” olan öznel gerçekten bir mucizeyi teşhis

Birçok idrakli Marksist, Pascal'ın bu temasının gerici teolojiye gerilemekten ziyade, hakikati sadece ilişkilendirilmiş bir sınıf konumundan farkına varılabilen devrimci Marksist kurama işaret ettiğini belirttiler. Bugün de Komünizme ilişkin olarak tam da aynı durumda değil miyiz? “Vahyedilmiş Komünizm” zamanları bitti: Artık herkesin görebileceği, önümüzde duran, tarafsız, akılcı bir tarihsel analizle ulaşılabilecek Komünist hakikat varmış gibi yapamayız (ya da davranamayız); Komünist “büyük Öteki” yoktur; eylemlerimize ne tarihsel bir zorunluluk yol gösterebilir ne de teleoloji onları haklı çıkarabilir. Böyle bir durum, bugünün *libertin*'lerinin (postmodern tarihselci kuşkucular) boy gösterdiği durumdur ve onlara karşı durmanın –olumsallık çağında Olay'ı (ebedi Hakikat'i) ileri sürmenin– tek yolu bir çeşit Komünizm *absconditus* pratiğidir. Bugünün Komünistini tanımlayan şey, onun (çağdaş versiyondaki) bir “mucize”nin –diyelim ki Tahrir Meydanı'ndaki başkaldırı gibi beklenmedik bir olayın– Komünist doğasının farkına varmasını, onu (Komünist) gelecekte bir işaret olarak okunmasını sağlayan “doktrin”dir (teori). (*Libertin* için tabii ki böyle bir olay toplumsal hayal kırıklıklarının ve yanılsamaların karmakarışık sonucudur hepi topu, patlama reaksiyon gösterdiği durumu olsa olsa kötüleştirir.) Tekrar söylersek, bu gelecek “nesnel” değildir; sadece onu yaratan öznel bir ilişkilendirme sayesinde vuku bulacaktır.

Belki de neyi isteyip neyi istemediğimize ilişkin sıradan yaklaşımı tersine çevirmemiz gerek: Ne istediğimiz (en azından uzun vadede) özünde açık; ama ne istemediğimizi gerçekten bilebilir miyiz, yani şu andaki “özgürlüklerimizden” hangisini feda etmeye hazırız? Kahve istiyoruz, ama onu sütsüz ya da kremasız istiyor muyuz? (Devletsiz? Özel mülkiyetsiz? vs.) Bu noktada, geleceğe ilişkin açılımı *olumsuz* olan Hegel'in izinden gitmemiz gerekir azimle. Bunu *Hukuk Felsefesi*'ndeki ünlü “kişi kendi zamanın ilerisine atlayamaz” gibi sınırlı açıklamalarında ortaya koyar. Hegel'in yine bu sınırlayıcılığı politika için de formül-leştirilmesi tesadüf değildir: Komünist olarak, gelecekteki herhangi bir Komünist toplumun olumlu hayal etmekten kaçınmamız gerekir. İsa'nın kıyamet peygamberlerine karşı Markos 13'teki kuşkucu sözlerini unutmayın: “Her kim size, ‘İşte, Mesih burada!’ ya da ‘İşte, orada!’ derse, inanmayın. Çünkü sahte Mesihler ve sahte peygamberler türeyecek, onlar bazı işaret ve mucizeler gösterecekler, öyle ki ellerinden gelse seçilmiş olanları bile saptıracaklar. Ama siz dikkatli olun.”<sup>97</sup> Kıyamet işaretlerine bakın, unutmayın ki bu *apokalypsis* (“örtüyü kaldırmak” ya da “ortaya çıkarmak”) teriminin Yunanca'daki açık anlamı sahtelik ve yanlış kanıların hakim olduğu bir çağda insanoğlunun çoğundan saklı tutulan bir şeyin açığa çıkarılmasıdır. Yeni'nin bu radikal heterojenliği konusunda, onun gelişi dehşet ve karışıklıktan başka bir şeye sebep olmaz – Heiner Müller'in ünlü sloganını hatırlayalım: “Yenin ilk görünüşü ürkütücüdür.” Ya da neredeyse iki bin yıl önce Seneca'nın söylediği gibi, “*Et ipse mirror vixque iam facto malo / potuisse fieri credo*” (Kötülük, çoktan yapılmış olsa bile, bunun mümkün olmasına inanmakta zorlanırsınız [*Medea*, 883]). İşte radikal Kötü'ye tepkimiz budur: O gerçek, ama hâlâ imkânsız olarak algılanır. Aynısı gerçekten Yeni her şeye karşı geçerli değil mi?

Peki bugün özellikle yeni bir facianın ardı sıra, sık sık duydu-ğumuz kıyamet tellallığına ne demeli? Burada uç noktadaki paradoks bugünün uç noktadaki kıyametçiliğinin (herkesin dilindeki “dünyanın

sonu yakın” ezberi) bir savunma mekanizması, gerçek tehlikelerin üstünün örtülmesi, onların ciddiye alınmamasının bir yoludur. Bu sebepten bizi yaklaştırmakta olan tehdide karşı ikna etmeye çalışan bir çevreciye en uygun cevap onun çaresiz talebinin asıl hedefinin *kendi inançsızlığı* olduğudur. Haliyle cevabımız “Merak etme, facia kesinlikle gelecek – imkânsız zaten her tarafta oluyor, sabırla bak, acelecilikle bildik tahminlere kanma, ‘Tamam işte! Korkunç an geldi!’ düşüncesinin sapkın keyfini sürme” olması gerekir. Ekolojide bu kıyametçi hayranlık farklı kılıklara bürünür: Küresel ısınma yirmi yılda bizi batıracak, biyogenetik insan etiği ve sorumluluğunun sonunu getirecek; arılar ölecek ve küresel açlık başlayacak... Bütün bu tehditleri ciddiye al, evet, ama onların ayartısına kapılma ya da onların davet ettiği sahte suçluluk hissi ve adalet içinde boğulma (“Toprak Ana’yı incittik, hak ettiğimizi buluyoruz”). Bunun yerine sakın ol ve ... “dikkat et”:

Dikkat edin, uyanık kalın. Çünkü o anın ne zaman geleceğini bilemezsiniz. Bu, hani yolculuğa çıkan bir adam vardır ya, onun durumuna benzer. Eviden ayrılırken kölelerine yetki ve görev verir, kapıdaki nöbetçiye de uyanık olmasını buyurur. Siz de uyanık kalın. Çünkü ev sahibi ne zaman gelecek, akşam mı, gece yarısı mı, horoz öttüğünde mi, sabaha doğru mu bilemezsiniz. Ansızın gelip sizi uykuda yakalamasın. Size söylediklerimi herkese söylüyorum; uyanık kalın!

Uyanık kalıp neye dikkat etmeli? Gördüğümüz üzere Sol derin bir kriz içinde – hâlâ yirminci yüzyılın gölgesini üzerinde taşıyor, yenilginin tam çerçevesi hâlâ kabul edilmemiş halde. Kapitalizmin yükseliş yıllarında Sol için bir Cassandra olmak, zenginliğimizin yanılığlara dayandığı ihtarlarında ve faciaların geldiğine ilişkin kehanetlerde bulunmak kolaydı. Solun beklediği, ekonomik geri dönüş ve toplumsal parçalanma şimdi burada; protestolar ve başkaldırıları dünyanın her yanına yayılıyor – fakat ilginçtir, bu olaylara herhangi bir tutarlı Sol cevap verilebilmiş değil, bu kaotik direniş adalarını pozitif bir toplumsal değişiklik programına yerleştirecek herhangi bir proje yok: “Bugünün birbirine kenetli küresel düzeninde ne zaman bir ulusal ekonomi krize girse –hiç gülünmeyecek şekilde– “tek ülkede sosyalizm” hakkında, hatta “kısmen ayrıık yarı-ulus-devletin finanssız-sermaye-odaklı kapitalizmi’ hakkında *kimin* söyleyecek neyi var?” T. J. Clark bu eylem kabiliyetsizliğinin sebebini Solun “gelecekçiliği”nde, radikal özgürlük geleceğine yöneliminde bulur; bu saplantı sebebiyle Sol “zamanını facia ve kurtuluş işaretlerini bulmak için şimdinin iç işleyişini araştırmaya harcaması gerektiği düşüncesi” ile felç olmuştur, yani umudunu “imparatorun mezarından çıkıp yürümek için bekleyen bir takım terracotta askerlerine” bağlamaya devam etmektedir.

Göründüğü kadarıyla gerçek bir politik Olay’ın gerçekten olabilirliğini baltalayan bu basitleştirilmiş kasvetli görüşte bir parça hakikat olduğunu itiraf etmeliyiz: Belki de o Büyük Uyanış mitinden bilfiil vazgeçmek gerekir – (eski işçi sınıfı değilse, öyleyse) mülksüzlerin, çoklukların ya da her ne ise yeni bir ittifakının güçlerini bir araya getireceği ve kesin sonuca götüren bir müdahaleye hükmedeceği moment. Peki, kıyamet beklentisi böylesi bir duruşu kökten reddedersek ne olur? Clark trajik bir (toplumsal) yaşam görüşünün kabul edilmesi gerektiği sonucuna varır: (muhteşem aydınlık) bir gelecek yoktur. Acının, kötünün ve şiddetin “kaplanı” burada kalıcıdır, böyle koşullarda tek anlaşılabilir politika, canavarı durdurmaya çalışan ılımlılık politikasıdır: “adım adım, başarısızlık üstüne başarısızlıkla, bizzat kaplanın saldırmasını önlemeye yönelik bir politika gelmiş geçmiş en ılımlı ve en devrimci politika olabilir.” Yine, bu önerideki doğruluk payı, sık sık, stratejik olarak iyi

konumlanmış sahil bir "ılımlı" talebin küresel bir değişimi ateşleyebileceğidir – Gorbaçov'un Sovyetler Birliği'ni iyileştirmek için "ılımlı" çabasının dağılma ile sonuçlandığını hatırlayalım. Peki bütün söyleyeceğimiz (ve yapacağımız) bu mu?

"Gelecek" için İngilizcede doğru düzgün açıklanamayan iki Fransızca kelime var: *futur* ve *avenir*. *Futur* şimdinin devamı olarak "gelecek"e, halihazırda var olan eğilimlerin tam gerçekleşmesine tekabül ederken, *avenir* ise daha radikal bir kırılma, şimdiyle bir devamsızlığı işaret eder – *avenir* sadece olacak olan değil, gelmesi gerektir. Diyelim ki bugünün kıyametvari küresel durumunda, geleceğin nihai ufkı, Jean-Pierre Dupuy'un verdiği adla distopyacı "sabit nokta", ekolojik kırılmanın, küresel ekonominin ve toplumsal kaosun sıfır-noktasıdır – sonsuza değin ertelenmiş olsa bile sıfır noktası –kendi haline bırakılmış– gerçekliğimizin kendisine yöneldiği sanal "çekim merkezi"dir.

Bu ayrıma dayanarak, Marx'la ilgili (aynı zamanda yirminci yüzyıl Soluyla ilgili) bir problemi görebiliriz. Problem, Marx'ın Komünist rüyalarında çok ütopyacı olması değil, Komünizminin fazlasıyla "gelecekçi" olmasıydı. Marx'ın Plato için yazdığı satırlar (Plato'nun *Devlet*'i bir ütopya değildi, var olan Antik Yunan toplumunun idealize edilmiş bir imgesiydi) Marx'ın kendisi için de geçerlidir: Onun Komünizm olarak algıladığı kapitalizmin idealize imgesi, kapitalizmsiz kapitalizmdi, yani kâr ve sömürü olmadan yaygınlaşmış kendini-yeniden-üretme. Bu sebeple Marx'tan Hegel'e ve Hegel'in toplumsal süreçlerle ilgili "trajik" görüşüne dönmemiz gerekir: bu görüşte bize hiçbir gizli teleoloji yol göstermez, her müdahale bir bilinmeze sıçrayıştır, sonuç hep beklentilerimizi bozar. Emin olabileceğimiz tek şey şu: Var olan sistem kendini sonsuza kadar yeniden üretmez. Peşinden her ne gelecekse, o da "bizim geleceğimiz" olmayacak. Orta Doğu'da yeni bir savaş, ekonomik kaos ya da olağanüstü bir çevre felaketi başımızdaki belanın temel koordinatlarını hızla değiştirebilir. Bu açıklığı olduğu gibi kabul etmemiz, gelecekte belirsiz iş-retlerden başka bir şeyle kendimizi yönlendirmememiz gerekir.

[94](#) Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Cambridge: Belknap Press 1999, s.482.

[95](#) Gilles Deleuze: *Cinema 2: The Time Image*, Minneapolis: Minnesota University Press 1989, s. 39. Marcel Proust'un dehasına saygımız saklı kalmak suretiyle, onun hayat tarzına dair okuduğumuzda -günün çoğunu yarı karanlık bir odada zamanının çoğunu uyuyarak geçirmesi, hizmetçilerine bağlılığı- onu bir iş rejiminde bir yıllığına ya da daha uzun bir süre yeniden eğitim kampına mahkum edildiği, orada sabahın 5'inde uyanmaya, soğuk suyla yıkanıp ve kötü bir kahvaltının peşisıra günün büyük bir bölümünü toprak kazma ve taşıma işinde çalışarak akşamlarının politik marşlar okuyup, itiraflar yazmayla doldurulduğunu hayal etmek zevkine kapılmaya direnmek zordur.

[96](#) Pascal'in *deus absconditus*'u ile psikanalizdeki aktarım mefhumunun ilişkisi için bkz. Guy Le Gaufey, *L'objet a*, Paris: EPEL 2012.

[97](#) Zaman zaman "Kendini koru!" diye çevrilmiştir.