



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**ANARŞİST VE ANTİGONECİ BİR BAKIŞ AÇISINDAN
SİYASAL ALAN**

Erkan Tüzün

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2011

ANARŞİST VE ANTİGONECİ BİR BAKIŞ AÇISINDAN
SİYASAL ALAN

Erkan Tüzün

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2011

KABUL VE ONAY

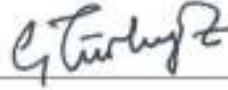
Erkan Tüzün tarafından hazırlanan "Anarşist ve Antigoneci Bir Bakış Açısından Siyasal Alan" başlıklı bu çalışma, 14-06-2011 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer (Başkan)



Doç. Dr. Nazile Kalaycı (Danışman)



Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz



Doç. Dr. R. Levent Aysever



Doç. Dr. Huriye Reis

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. İrfan Çakın

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

14.06.2011



Erkan TÜZÜN

ÖZET

TÜZÜN, Erkan. *Anarşist ve Antigoneci Bir Bakış Açısından Siyasal Alan*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011.

“Her şey uyar” düşüncesi, postmodern çağın en geçer ölçütlerinden birisidir. Postmodern düşünüm, büyük anlatıların ve evrensel değerlerin yerine göreceliği meşrulaştırır. Modernlikten postmodernliğe geçişte siyasal alan, yer ve zaman değiştirmektedir. Postmodern ekonomik ilişkiler, ulus-devletlerin korunmacı ilişkileriyle ve ulus-devletler arasındaki sınırlarla çatışmaktadır. Ulus-devlet yapısının düşüşe geçmesi siyasal alanı belirsizleştirmektedir. Bu tezin problemi, siyasal alana dair belirsizlik halidir. Klasik çağda siyasal alanın yeri kent-devlettir. Ulus-devlet, modern çağda siyasal alana dair temel siyasal konumdur. Ne ki sanat eserleri ve bedenler, postmodern durumdaki siyasal alanın temel yerleri haline gelmişlerdir.

Bu tezin yöntemi, Niçeyan karakterlerin trajik kökenlerini göstermektir. “Böyle Buyurdu Zerdüş” adlı eserin başlarında Nietzsche, ruhun deveden aslana ve çocuğa olan üç değişimini yorumlar. Deve, ruhtaki sürüce güdülerini temsil ederken aslan, özgürlüğe dair etkin bir istemeyi simgeler ve çocuk da şimdiye kadar olan değerlerin yeniden değerlendirilmesinin trajik imkânlarını sembolize eder. “Her şey uyar” ilkesi, ruhun sürüce güdülerini çoğaltır ve katlar. Şayet postmodern çağ canlı bir varlık olsaydı, Medeia olurdu. Sophokles’in oyununa göre, Medeia’nın kocası Medeia’nın gururunu incitir ve Medeia da intikam almak için öz çocuklarını öldürür. Bir katil olarak Media’nın cezalandırılması gerekirken egemen iktidar tanrı ve devlet onu kurtarırlar. Medeia, postmodern çağda kendi bağımsızlıklarını kazanmış nesnelerin bir arketipidir. Medeia’ya göre her şey uyar. Üstelik öznelere yargılayacak herhangi bir evrensel değer de kalmamıştır. Çünkü nesnelerin sayısı öznelere katlamıştır ve nesneler geç kapitalist ilişkilerin yararına kendi bağımsızlıklarını kazanmışlardır.

Şayet modern çağ yaşayan bir varlık olsaydı, bu, Oidipous olurdu. Psikanalitik geleneğe göre Oidipous, her insan varlığını ulus-devletin bir öznesi haline getiren devlet aygıtının simgesel düzenini temsil eder. Zerdüşt'ün aslanını andıran Oidipous, eylemlerinin öznesi haline geldikçe özgürleştiğini sanır. Ne ki öznelere egemen iktidarın gönüllü kullarıdır. Dolayısıyla bu tezin amacı, Oidipous'un da Medeia'nın da egemen iktidarın görünümüleri olduklarını göstermek ve bu iki egemenlik biçimi arasında, egemenlikleri parçalayacak üçüncü bir bakış yaratmaktır.

Sonuç bölümünde, Antigone'nin, egemenliği ihlal eden trajik bir kahraman olduğu savunulacaktır. Antigone hem patriarkal yönetimselliği hem de şimdiye kadar geçerli olan geleneksel değerleri reddetmektedir. O, ne devletin bir gönüllü kuludur ne de arzularının bir nesnesidir. Antigone'nin her yerden kaynaklanan direnişi postyapısalcı bir anarşist düşünümüne ilham verir. Anti-Oidipous'un ve anti-Medeia'nın trajik ve post-anarşist birliği, Antigone'nin seçimlerinin inşa ettiği bir siyasal alanı kat etmektedir. Antigone'nin yaşamı, egemen iktidar tanrı ya da egemen iktidar devlet tarafından başlangıcı doğum ve sonu ölüm olan bir kapatılmanın içine sığmayan bir yaşamdır. Çünkü Antigone'de yaşamın kendisi bir siyasal alan haline gelmiştir.

Anahtar Sözcükler: Siyasal Alan, Trajik, Anarşizm, Egemen İktidar, Özne, Her Şey Uyar.

ABSTRACT

TÜZÜN, Erkan. *Political Sphere According to Anarchist and Antigone's Way of Thinking*, Master's Thesis, Ankara, 2011.

One of the most popular values in postmodern era is “anything goes”. Instead of universals and meta-narratives postmodern thought makes relativism legal. Postmodern economical relations are coming conflict with not also conservative economical relations of nation-states but also the borders among them. The condition of going into a decline about nation-state makes political sphere ambiguous. The aim of this thesis is to clarify the location of “political sphere”. The location of political sphere was citizen-state during the classical era. The nation-state was the basic position of political sphere during the modern era. However the works of art and bodies become mainly locations of political sphere among the postmodern condition.

Another aim of this thesis is to show the tragic origins of Nietzschean characters. In the beginning of “Thus Spoke Zarathoustra”, Nietzsche interprets the three metamorphoses of the soul from camel to lion and to child. Camel symbolizes the herd instinct of soul, lion symbolizes the active willing of freedom and child symbolizes the tragic possibility of reevaluating the values hitherto.

The value of “anything goes” increases and multiplies the herd instincts of soul. If the postmodern era were a living being, it would become Medeia. According to Sophokles's play, Medeia's husband hurts her wife's pride and then Medeia kills her innocent children to get revenge on her arrogance. Medeia as a killer must be punished. However the sovereign power god and king rescue her. Medeia is the archetype of independent object of postmodern condition. According to Medeia anything goes. There is not any universal that could judge subjects. Because objects exceed subjects and become independent in favour of late capitalist relations.

If the modern era were a living being, it would become Oidipous. For psychoanalytic tradition, Oidipous symbolizes the symbolic order of instruments of state which make every human being the subject of nation-state. Oidipous who resembles Zarathoustra's lion assumes that becoming the subject of his activities set him free. However subjects are the volunteer slaves of sovereign power.

In the Conclusion, it will be argued that both Oidipous and Medeia are the visions of sovereign power, and Antigone is a tragic hero of transgression of sovereignty. Because Antigone refuses both traditional values hitherto and patriarchal administration. She is neither a volunteer slave of state nor an object of her desires. Antigone's resistance which comes from everywhere multiplies a poststructuralist anarchist thought. A post-anarchist and tragic unification of anti-Oidipous and anti-Medeia covers the political sphere that have been constructed by Antigone's choices.

Keywords: Political Sphere, Tragic, Anarchism, Sovereign Power, Subject, Anything goes.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
 GİRİŞ	 1
I.BÖLÜM: BELİRSİZLİĞİN SİYASET FELSEFESİ	13
I.1. TEMEL BİR SORU OLARAK BELİRSİZLİK	13
I.2. BELİRSİZLİĞİN İŞLEYİŞ İLKELERİ	14
I.3. BELİRSİZLİĞİN BELİRLİLİĞİN ZIDDI OLMAMASI	17
I.4. BELİRLİLİKTEN BELİRSİZLİĞE GEÇİŞ	19
I.5. ANTİGONECİ BELİRSİZLİĞİN SİYASET FELSEFESİ	23
I.6. DOĞRUDAN DEMOKRASİ UYGULAMALARI	25
I.7. BELİRSİZLİĞİ BELİRSİZLİK OLARAK KAVRAMAK	28
I.8. DEVLET VE ÖZNE KARŞISINDA BELİRSİZLİK	32
I.9. DEUS EX MACHİNE KARŞISINDA BELİRSİZLİK	36
I.10. GÖSTERGEYE KARŞI SİMÜLAKRUM	39
I.11. BELİRSİZLİĞİN BİLGİSİ: POLİTİKALAR, KONUMLAR	41

I.12. BELİRSİZLİK VE ANARŞİZM	47
I.13. OİDİPOUS'A VE MEDEİA'YA KARŞI ANTİGONE	52
I.14. BİR ANTİGONE OLARAK ULRIKE MEINHOF	58
I.15. ANTİGONECİ VE ANARŞİST SÖYLEM	60
 SONUÇ	 65
KAYNAKÇA.....	71

GİRİŞ

Gecenin geç bir vakti köye vardı, K. Köy karlara gömülmüştü. Şatonun bulunduğu tepeden iz eser yoktu ortada; sis ve zifiri karanlık tepeyi kuşatıyor, büyük şatoyu ele veren en sönük bir ışık seçilemiyordu. K., anayolu köye bağlayan ahşap köprüde uzun süre dikildi, gözlerini kaldırıp aldatıcı boşluğa baktı (Kafka, 2000, s. 5).

Franz Kafka'nın *Şato* adlı eserini en az konusu kadar ilginç kılan, eserin biçimidir. Roman birdenbire başlar ve tamamlanmadan biter. Yani bu kitabın bir girişi ve bir sonucu yoktur. Diğer yandan bu tuhaf biçimsel tercih, romanın içeriğindeki tercihle uyuşmaktadır. Basit bir memur olan K. kadastro işlemlerini halletmek için gönderildiği şatoya bir türlü giremez. Çünkü bu şatonun bir girişi yoktur. Kadastrocu K. şatonun kontrolündeki kasabada şatoya girmenin imkânlarını arar.

Şato, tüm köyü kontrol eden egemen iktidarı simgelemektedir. Şatonun, en azından K. için bir girişinin olmaması, egemen iktidara dair klasik yargıyı sorunsallaştırır. Şato [egemen iktidar] her yerdedir. K. şatoya girmek için sürekli yeni ve farklı yöntemler icat etmek zorunda kalır. Çünkü egemen iktidar, şato örneğinde olduğu gibi her yerde ise, ona karşı direniş de her yerden olmalıdır. Çünkü “şatonun, kullanım ve dağılım yasaları pek iyi bilinmeyen çoğul girişleri vardır” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 7).

Kafka'nın *Şato*'su bir kitabın bir siyasal alan olarak örgütlenişini göstermektedir. Girişi ve sonucu olmayan roman, belirli bir girişi ve çıkışı olmayan bir siyasal formasyona paralel yapılanmıştır. Egemen iktidara dair klasik yargı, iktidarı hükümdarın ya da yönetici sınıfın bedeninde cisimleştirir. 17. yüzyılda Fransa'ya hükmeden XIV. Louis “devlet benim” der. Kafkaesk yargı, iktidarı kontrol eden egemenliğin bütüncül görünümlü yapısını bozuma uğratmıştır. K. da dâhil olmak üzere kasabadaki herkes iktidarın şu ya da bu şekilde bir parçasıdır. Ancak iktidarla ilişkileri açısından ya da daha doğrusu iktidarı kullanma biçimleri açısından aralarında derece farkı vardır.

Siyasal alan, egemen iktidarın ve ona karşı geliştirilen direniş taktiklerinin mücadele ettikleri rastlantısal bir savaş yeridir. Siyasal alan, “fiziki konumundan dolayı var olan bir yapı değil, insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan

bir örgütlenmedir” (Kalaycı, 2007, s. 185). Dolayısıyla siyasal alan, bir *polis*’ten, bir hükümet aygıtından, bir meclisten daha fazlasına göndermektedir.

Siyasal alanın kat ettiği yer, bir *polis*, bir kent, bir kent-devlet de olabilir, çok uluslu şirketlerin, ulus devletlerin kontrol ettiği sınırları aştığı yerküre de olabilir, tıpkı Kafka’nın *Şato*’su gibi bir kitap da olabilir, ama insan teklerinin bedenleri, *bios*’ları da olabilir. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* adlı eserde, düşünce yaşamı (*bios theoretikos*), haz yaşamı (*bios aptoustikos*) ve siyasal yaşam (*bios politikos*) ayrımı yaparken bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yaşamdan (*zoe*) farklı olarak bireyin siyasal alan içindeki yaşamını ifade eden türdeki bir yaşamı (*bios*’u) kast etmektedir (Agamben, 2001, s. 10).

İnsan teklerinin biyopolitik varlıkları çoğu kez egemen iktidar tanrı ya da egemen iktidar devlet tarafından belirlenir. Tanrı ya da devlet, insan teklerinin bedenlerini başlangıcı doğum ve sonu ölüm olan bir çizginin içine kapatmaya çalışır (Derrida, 1978, s. 233). Siyasal yaşam (biyopolitika), başlangıç ve son tarihleri egemen iktidarcı saptanan bir tür kapatılma biçimidir. Yani bir beden başlı başına bir siyasal alandır. Fakat tıpkı bir kentin içinde olduğu gibi, bir bedenin içinde de egemen iktidarlar ve onlara karşı farklı direniş taktikleri çatışmaktadır. Klasik ve modern tiyatro anlayışlarının yapaylığına karşı yaban topluluklardaki ilkel gösterilerin gerçekçiliğini kuramlaştıran Fransız tiyatrocı Antonin Artaud (1896-1948), başlangıcı doğum ve sonu ölüm olan ve bu tarihlerin de egemen iktidarlar tanrı, devlet, anne ve baba tarafından biçimlendirildiği baskıcı biyopolitikaya karşı “Ben, Antonin Artaud, kendimin oğluyum, kendimin babası, annesi ve kendimin kendisiyim” diyerek (Perez, 2008, s. 51) doğumdan önce başlayan ve ölümden sonra da devam eden bir yaşamı, *bios*’u savunmuştur.

Siyasal alanın işgal ettiği yer bir kent de olabilir, bir sanat eseri de, bir beden de. Bununla beraber günümüz kültürünün en belirgin niteliği, “her şey uyar” ilkesinin en üstün ilke haline gelmiş olmasıdır:

İkinci Dünya Savaşından bu yana göze batan siyasal olayları oluşturan eylem ve kararlara, yaygınlık kazanan düşünce-sanat akımlarına, gitgide yaygınlaşan

terörisme ve buna bazı karşı çıkma yollarına bakılırsa, çağımız kültürü denebilecek kültürün en belirgin özelliği insanın yüzünün unutulmuş olmasıdır. Bunun doğal bir sonucu, kişilerin yüzünün silinmesi, Nietzsche'nin deyimiyle bir 'sıfırlar toplamı' sayılması; diğer zincirleme bir sonucu da, daha önce 19. Yüzyılda teorik olarak türetilmiş bir ilkenin - "her şey yapılabilir" ilkesinin - eylemleri belirleyen en yaygın ilke olmasıdır (Kuçuradi, 1999, s. 148-149).

Kuçuradi, "her şey uyar" ilkesinin en geçer ölçüt haline gelmesine rağmen insan söz konusu olduğu zaman yaratıcı kişilerin nihilizmi aşabileceklerini, böyle bir imkânın çağımızda bulunduğunu savunur (a.g.e. 162). Baudrillard ise nesnelerin sayısının öznelerin sayısını aşırı ölçüde aştığını belirterek değerlerin yeniden değerlendirilmesine dair her türlü kurtuluş vaadini reddeder:

Bunun aynı zamanda yaşadığımız çağla da ilgisi var. 1960'lı yıllarda üretim öncelikli konumunu yitirmiş ve tüketim olgusu nesneleri ön plana çıkarmıştı. (...) Nesneler, içinde yer aldıkları bu göstergeler dünyasında, kullanım değerinin elinden çok hızlı bir şekilde kaçarak kendi aralarında oyun oynamaya, bir ilişki kurmaya başlamaktaydılar. (...) Nesne bana sanki tutku yüklü ya da en azından kendine özgü yaşantısı olan bir şey gibi görünüyordu. Pasif konumundan çıkarak bir tür özerkliğe sahip olabileceği, hatta kendisini egemenlik altına almaya çalışan öznenin intikam alma kapasitesine sahip olduğunu düşünüyordum. (...) Çünkü nesne, göstergenin gösterdiği "şeyin" önüne geçtiği, onu gizlediği ve hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı bir evrende yaşamaya başlamıştı. Dolayısıyla nesne, gerçek dünyanın varlığı kadar yokluğunu da ortaya koymanın yanı sıra, özellikle de öznenin yokluğunun altını çiziyordu (Baudrillard, 2005a, 17-19).

Ulus Baker ise nesnelerin sayısının öznelerin sayısını aşırı ölçüde aşmasından ve "her şey uyar" ilkesinin en geçer ölçüt haline gelmesinden hareketle çağımızda siyasal alanın tümünden yitmeye yüz tuttuğu saptamasında bulunur. Baker'e göre, siyasal alan sonsuzca daralmakta ve yitmektedir (Baker, 2005, s. 9-10). Siyasal alanı sadece fiziksel bir yapı olarak düşünürsek ve onu bir kent-devletle ya da bir ulus-devletle sınırlarsak, siyasal alanın başına ne gelmekte olduğunu aşağı yukarı kestirmek mümkün. Çok uluslu şirketler ulus devletlerin korunmacı iç pazar anlayışını yıkıyor, sermaye dolaşımı lehine sınırlar kalkıyor, siyasal alan küreleşiyor ve sınırlar kalktığı için aslında siyasal alan belirsizleşiyor. Hardt ve Negri, modernlikten postmodernliğe bu tarz bir geçiş için kırılma noktası olarak 1929 Büyük Bunalımı'nı göstermişlerdir (Hardt ve Negri, 2003, s. 65). Büyük Bunalım'ın ardından üretim ilişkileri reorganize edilerek işçilerin ürettikleri ürünlerle temaslarının minimuma indirilmesine yönelik yeni teknik düzenlemelere gidilmiştir.

Siyasal alanın bütünüyle yok olmasının ya da en azından ona dair belirsizliğin öyle bir görüntü vermesinin sebebi, eskisinin yerini alan yeni bir egemen iktidarın meşrulaştırdığı varolmayla ilgilidir.

Eski, modern egemenlik, iktidarı, yönetici elitin konumlandığı yerde somutlaştırır. Yönetici elite tabi olan özneler, egemenliğin kendini yeniden üretilip hâkim kılabilmesi lehine kendi bedenlerinde egemen iktidara dair ideolojileri somutlaştırırlar. Öznelerin kendilerini ulus olarak görmeleri, ulusun da kendisini devlet olarak görmesi tam olarak budur.

Her şeyden önce bir topluluk niçin bir ulus biçiminde örgütlenir? Çünkü egemen sınıfın üretim ve tüketim döngüsünü sürdürebilmesi için bir iç pazara ihtiyacı vardır. Ulus-devlet, bu iç pazarın yeridir. Eski, modern Türkiye’de siyasal alan, iç pazarın bölünmesi tehdidi üzerinde yapılanmıştır. İç pazarı bir keresinde ölümcül derecede parçalamış olan Sevr Antlaşması’na dair bir paranoya sürekli canlı tutularak egemenlere tehdit oluşturan unsurlar (asimile edilemeyen azınlıklar, dindarlar, Kürtler, komünistler, eşcinseller, gayrimüslimler) bertaraf edilebilmiştir. İcat edilen “Atatürk” özel ismi ise ulus-devletin özel isim politikasına uygun biçimde öteki bütün özel isimleri siyasal bir baba olarak bir istisna haline içre hizaya sokmuştur. İstisna hali, “Atatürk” özel ismini soyadı kanunu gereğince başka hiçbir özel ismin taşıyamaması, ama kendilerini bu ulaşamadıkları simgesel özel isme göre konumlandırmaları zorunluluğudur. “Atatürk” soyadını, bir istisna olarak yalnızca Mustafa Kemal kullanabilir. Kendi akrabaları bile bu özel ismi kullanamazlar.

Günümüzde bu tür bir patriarkal yönetim, egemenler için pahalı ve oldukça hantal kalmaktadır. Bir ulus-devlet biçiminde örgütlenmiş iç pazar verimsiz ve küçüktür. Egemenliğin, ulus-devletçiliğin korunmacı muhafazakârlığını aşarak kendini emperyal şekilde yeniden örgütlemesi gerekmektedir. Modernlikten sonra gelmesi bakımından postmodern olan bu yeni egemenlik biçimi, iktidarı sabit bir yeri olan ulus-devletten ya da “Atatürk” özel isminden çözmekte, dağıtmakta, her yerdeleştirmekte, aşmaktadır.

Ulusalci bir dünya görüşüne sahip olan kesimlerin ileri gelenlerini tasfiye eden Ergenekon Operasyonu'nda görülen, eski, modernist, Atatürkçü, ulus-devletçi, bölünme korkusuyla yaşayan paranoyak egemen iktidarın yerini emperyal bir vizyonu olan, siyasal alandan dışlanan kesimleri de pazara dâhil etmeye çalışan, bu kadar çok kesimi pazara dâhil etmenin bedelini postmodernliğin “her şey uyar” ilkesiyle ödeyen, postmodern egemen iktidara bırakmasıdır. Egemen iktidarın işgal ettiği siyasal alanı, eski, küçük ve hantal iç pazara kapatmak isteyen kesimler Ergenekoncu yaftasıyla tasfiye edilmektedirler. Dindarları, Kürtleri, azınlıkları siyasal alandan dışlamak kapitalizm için artık verimsizdir. Onlar da pazarın parçası haline gelmelidirler. Peki, onlar düzene tehdit oluşturmada nasıl kapsanacaktır? İçleri boşaltılarak. Anlamsızlaştırılarak. “Her şey uyar” ilkesi en üstün ilke haline getirilerek.

Eski, modern, hantal egemen iktidarın arketipi Oidipous'tur.

Oidipous kompleksi modern egemenliğin temel yönetim paradigmasıdır. Anneyle girdiği arzu ilişkisinde erkek çocuk, babayı bir engel olarak görür. Babanın yerini alıp annenin arzusuna sahip olabilmek için babadan kurtulmayı arzular. Fiziksel olarak buna gücü yetmediğinden çözümü babaya boyun eğmekte ve onun otoritesiyle özdeşleşmekte bulur. Baba, çocuk için simgesel olarak devleti ve kurumlarını, kısacası egemen iktidarı temsil etmektedir. Yunan mitolojisinde Oidipous, bilmeden öz babasını öldüren ve öz annesiyle yatan bir karakterdir. Psikanalitik gelenek, Oidipous ile ilgili söyleni sosyal bilimlere ve siyasete taşımıştır. Modern birey, çocukluktan itibaren kendisini baba figürünün simgeselliğindeki devlet olarak görür, bu yönde yetiştirilir. Modern Türkiye'nin resmi Oidipous'u “Atatürk” özel ismidir.

Yeni, postmodern egemen iktidarın arketipi Medeia'dır.

Medeia, kocası kendini aldattığı için intikam arzusıyla öz çocuklarını öldürür. Cezalandırılacağı sırada egemen iktidar güneş-tanrı-Helios ve Atina kralı tarafından kurtarılır (Euripides, 2006, s. 63). Medeia'nın yapıp etmelerinin haklı çıkarılışı postmodern paradigmayla örtüşür. Medeia için “her şey uyar”. Nesnelerin sayısının özneleri katlayarak aştığı ve nesnelerin öznelerden bağımsız olarak kendi aralarında

ilişki kurdukları, adeta kendi bağımsızlıklarını kazandıkları günümüz kültüründe kendini eylemlerinin öznesi olarak gördükçe özgürleştiği yanılsamasıyla yaşayan özneye yer kalmamıştır. Öznenin nesnesiyle kurduğu bağın ürünü olan “bilgi”nin yapısı bozulmuştur. Çünkü nesne eski pasif konumundan çıkmış, adeta kendi özerkliğini kazanmıştır. Öznelere, nesnelerin kendi aralarında kurdukları ilişkiye müdahale etmede yetersiz kalmaları muazzam bir belirsizlik doğurmaktadır. Dolayısıyla günümüz kültürüyle Medeia’nın yapıp etmelerinin değerlendirilmesi arasında, “her şey uyar” ilkesini ve belirsizliği meşrulaştırmaları bakımından bir kan bağı vardır. Psikanalitik gelenek, yapıp etmeleri değerlendirirken kendisine rol modeli olarak Oidipous karakterini örnek almıştır. Kişilerin eylemlerini bu temel karaktere göre konumlandırarak değerlendirmiştir. Oysa günümüz kültürü Oidipous’tan çok Medeia’ya yakındır.

Fransa’da Lascaux mağarasındaki tarih öncesi duvar resimlerini incelemek üzere gelen turistler orijinal mağarayı değil, onun yanındaki mağarayı gezmeyi tercih etmektedirler. Fransız hükümeti orijinal mağaranın ziyaretlerden zarar görmemesi için hemen yanına bir taklidini koymuştur (Baudrillard, 1981, s. 10). Orijinal mağara ziyarete açıldığında bile, insanlar orijinal olanı değil taklit olanı gezmeyi tercih etmişlerdir. Taklit, gerçeğin yerini o kadar çok almıştır ki, sonunda, gerçekten daha gerçek bir hale gelmiştir. Toplumdaki egemen değerlendirme tarzı olarak, Oidipal bir karakterden Medeial bir karaktere geçiş, özneleşmeden nesneleşmeye geçişe denk düşmektedir.

Babadan nefret ettiği için çözümünü babanın yerini almakta, onun otoritesini kabul ederek onun nimetlerinden faydalanmakta gören Oidipous’un Oidipal karakteri, ulus-devletin (en büyük babanın) iç pazarını koruması için muhtaç olduğu simgesel düzene göre yapılanmıştır. Ulus-devletlerin korunmacı iç pazar anlayışlarının kapitalizm için verimsiz kaldığı postmodern bir konjonktürde ise, sermayenin dolaşımı arasına, pazarlar arasına sınırlar çizen devlet (en büyük baba) silinmekte, en güçlü otorite olan simgesel baba silindiği için de “her şey uyar” ilkesi en üstün ilke haline gelmektedir. Nitekim Lyotard da bu konu hakkında, son yirmi-otuz yıl içerisinde ekonomik güçlerin çokuluslu şirketler tarafından işleyen sermaye dolaşımının yeni biçimleri aracılığıyla devletin konumunu tehlikeye sokma noktasına ulaştıklarını belirtir (Lyotard, 2000, s.

22). Bu sürecin bir diğer sonucu da siyasal alana dair yarattığı belirsizliktir. Siyasal alan klasik çağda kent-devletler tarafından kat edilirken modernlikte ulus-devletler tarafından işgal edilmiştir. Sınırların silindiği postmodern durumda ise siyasal alanın yeri hepten kaybolmaktadır. Postmodern durumda siyasal alan, sanat eserlerine ve bedenlere doğru dağılmaktadır. İktidar düzenlemesi artık kendini sanat eserleri ve bedenler üzerinde uygulamaktadır. Sanat eseri orijinalliğini biricik olmasından alır. Ne ki postmodern durum, sanat eserini kopyalayarak kiteselleştirir, onun orijinalliğinin yüzünü siler. Nitekim *Kurtlar Vadisi* dizisinin başkahramanı rol gereği öldürülünce, ertesi gün gazetelere başsağlığı ilanlarının verildiği görülmüştür. Görünen dünya ve gerçek dünya arasındaki ayırım silinmiş, sürüce güdüler kitle kültürü içinde çoğaltılmıştır.

Postmodern durum, bedenlere yönelik hazların kullanımının aşırılaştırmasını meşrulaştırır. Performativ düşünceye göre “beden, ona doğal ve özsel bir cinsiyet fikri yükleyen bir söylem tarafından belirlenmesinden önce cinsiyetli bir varlık değildir” (Direk, 2007, s. 71). Peki, görüntüyü, gerçeğin, kopyayı orijinalin üzerine koyan ve bu yolla görünüş-gerçek ikiliğini değerden düşürerek bedeni kuran ve belirleyen postmodern söylem, “her şey uyar” ilkesini meşrulaştırıyorsa ve söylemin yargıda bulunma gücünü değersizleştiriyorsa, bedenlerin başına ne gelmektedir? Bedenler cinsiyetsiz mi kalmaktadır? Sanat eserlerinin veya insan teklerinin bedenleri birer siyasal alan olarak yapılanmışsa, bu durumda (nesnelerin aşırılaştığı, “her şey uyar” ilkesinin en geçer ölçüt haline geldiği, görüntünün gerçeğin yerini aldığı, nesneleşmenin özneleşmenin yerini aldığı bir konjonktürde) sanat eserlerinin ve bedenlerin belirsizleşmeleri ne şekilde olacaktır ya / ya da olmaktadır? Soru, egemen iktidarın işleyişine dair bir sorudur. Soru, sınırların silindiği postmodern durumda siyasal alanın nerede olduğu ve nasıl işlediğidir.

Şato adlı eserin girişinin ve sonucunun belirsizleştirilmesi, hem şatonun simgelediği egemen iktidarın belirsizliği, her yerdeliği, kendini her yerden uyguluyor olmasıyla ilgilidir hem de bu belirsizliğin Kafka tarafından, eserin biçimine yedirilerek, onaylanmasıyla ilgilidir. Bu eserin bir başlangıcı ve bir sonu yoktur, çünkü yaşamın bir başlangıcı ve bir sonu yoktur. Egemen iktidar tanrı ve devlet, yaşamın başsız, sonsuz,

belirsiz, heterojen akışını insan teklerinin resmi doğum ve ölüm tarihlerinin arasına kapatır. Oysa yaşam bundan daha fazlasına gönderir. Tek tek kişilerin her günü sıradan yaşamlarını aşan genel bir yaşamdır, Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün onayladığı. *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserin sonunda, yaşamı mahkûm eden egemen iktidarı simgeleyen yaşlı falcı, yaşamı olumlulukla, bütün getirdikleriyle onaylayan Zerdüşt'ü yüksek insanlara acıması için ayartır. "Ben kendi mutluluğum için mi çırpınıyorum, ben eserim için çırpınıyorum" der Zerdüşt (Nietzsche. 2000, s. 385). Tıpkı siyasal alanın fiziksel bir yapıdan, bir kentten, bir ulus-devletten daha fazlasına göndermesi gibi, siyasal bir alan olarak Zerdüşt'ün uğruna çırpındığını söylediği eser, Zerdüşt'ün yaşamı olumlulukla onaylarken tercihleri, yapıp etmeleri, değerlendirmeleridir. Kendisine ve kendisine en yakın bulduğu yüksek insanlara acımaması, trajik bir yapı olarak kendisini sürekli yıkıma uğratma tercihindendir ileri gelmektedir. Zerdüşt, egemen iktidarlar tarafından kapatıldığı kendi yaşamına acımaz. Onu (tek tek kişilerin yaşamını) daha genel bir yaşam için, yaşamın kendisi için (uğruna çırpındığını söylediği eseri için) batırır.

Kafka'da ve Nietzsche'de tek tek kişilerin yaşamlarından önce gelen ve hepimizi birleştiren yaşam, sanat eseriyle bir tutulur. Zerdüşt, kendi yaşamı için değil, eseri için (yaşamın kendisi için) yaşadığını söyler. Yaşam sanat eseri olarak yaşanmaktadır. Öteki bütün ayrımlar bu temel ayırmadan sonra gelirler. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* eserinin yazarı Nietzsche için, değişimi reddeden Parmenides ile onaylayan Herakleitos arasındaki karşıtlık önemsizdir. Parmenides'in değişimi reddetmesi yaşamın kendisini mahkûm etmek anlamına gelmez. "Bu kaçış, Hint filozoflarının anladığı anlamda evrenden kaçış değildi; varlıkta sükuna kavuşma amacı, bu son amaç, her şeye kanaat ettiren, büyüleyen ve herhangi bir insana bir bilmece ve üzüntü konusu olan bir tasarıma mistikçe dalmak sayılmadı" (Nietzsche, 1992, s. 56).

Sanat, yaşamın onaylanmasını ve gelişmesini arttıran bir güçtür. Sanat eseri, başlangıcı ve sonu olan bir matbu eser olmaktan çıkmakta, yaşam ne ise o olmaktadır. Siyasal alan, egemen iktidarla ona karşı geliştirilen direniş taktiklerinin rastlantısal bir mücadele yeri olarak karşımıza çıkmaktaysa ve Niçeyan, Kafkaesk bir politika, egemen iktidarın yaşamı tek tek kişilerin günlük yaşamlarına kapatmasına karşı tavır takınıp yaşamın

kendisini onaylıyorsa, siyasal alanın işgal ettiği mekân, bir eser olarak, bir sanat eseri olarak yaşamın kendisidir. Siyasal alanın yeri, yaşamın kendisidir.

Kendini eylemlerinin öznesi olarak gördükçe özgürleştiği yanılsamasıyla değerlendirmelerde bulunan ve bu yolla egemen iktidarın gönüllü kulluğunu üstlenen *Oidipal* kişiliğe ve “her şey uyar”ı en geçer ölçüt haline getiren, kopyalara ve görüntülere tapan *Medeial* kişiliğe karşı trajik bir kahraman olarak Antigone, yaşam-ölüm çiftini değerden düşürmüştür. Antigone’nin seçimleri, egemen iktidar tarafından kapatıldığı kendi günlük sıradan yaşamını, hepimizi (bütün tragedya izleyicilerini) birleştiren genel bir yaşam lehine kurban etmiştir.

Antigone, krala isyan eden kardeşinin öldürülmesi üzerine onu gömmek istemiş fakat kral buna izin vermemiştir. Kralın tavrı, düşmanının ölü bedenini aşağılayarak onu destekleyenleri cezalandırmayı sürdürmektir. Antigone krala isyan eder ve tutuklanır. Kemal Demirel’in *Antigone* oyununda Antigone’yi üç yargıç yargılar:

Birinci yargıç, “sonuna kadar mantıklı düşünen”; meselelerin ve insanların arka planını göremediği için, trajik çıkmazlardan habersiz, yasaların madde ve fıkralarına uygun yargıları duraklamaksızın veren; “hiç çekinmeden aka ak, karaya kara diyen” bir insandır. İkinci yargıç, “mantıklı düşündüğü kadar da duygulu bir insan; ama bu dünyanın insanları, duygularının karşısına mantıkla çıktıkları için, kendi duygularını boğmağa”, Kreon gibi “objektif” olmağa çalışan bir insan. Bu yargıç Antigone’yi tam görmez, ama bir şeyle sezer, duygulanır, ne var ki böyle bir insan, Thebai’nin yasalarını çiğniyecek kadar yüreği pek olmadığından, yargılarında biraz çekingen olmakla birlikte, yasalara uymayı uygun bulur. Üçüncü yargıç ise, “dünyada insanların ne için var olduklarını bilen, yürekli bir kişi”. O, Antigone’yi görüyor ve Thebai’nin yasalarına rağmen, onu kurtarabilecek kadar kahraman bir kişi. Antigone’ye hakkını veren de odur”

“Bundan dolayı, böyle bir yapıda olan bu üç kişiden birincisi, Thebai’nin yasalarına sahip çıkarak, bu yasaları çiğnemiş olan Antigone’yi suçlu bulur ve ölüme mahkûm eder. İkincisi, çıkar yol olarak, kendi düşündüklerini belirtmeden, birinci yargıcın yargısına uymayı uygun bulur. Üçüncüsüyse, “Thebai yasalarına ve kralın emirlerine karşı gelen Antigone’nin böylesine inanç dolu, böylesine duygulu bir insanın yaptıklarının suç olamayacağını; kralın emirlerine sıra gelince, bunların günde binlerce defa çiğnendiğini; Antigone’nin yaptıklarının ise, insanlar yaşadıkça yaşıyacağını” söyleyerek, “iskelenin ta ucunda durup denize bakan” Antigone’yi, denize iter: ölüme mahkûm eder (Kuçuradi, 1966, s. 97-98).

Üçüncü yargıç, Antigone’nin egemenler tarafından doğum ve ölüm tarihlerinin arasına kapatıldığı sıradan, günlük yaşamına son vermiştir. Antigone, ölümlerle daha üst bir

yaşama devam eder. Onun yapıp etmeleriyle seçimlerde bulunduğu siyasal alan ise bir kent-devlet değil yaşamın kendisidir. Antigone'nin tercihlerinden yola çıkan bir dünya görüşü, siyasal alan olarak yaşamın kendisini onaylaması bakımından anarşizmle ya da anarşizanlıkla uyusmaktadır. Nitekim Todd May, postmodern çağa uygun bir anarşizmin en önemli unsuru olarak iktidarın her yerde olması ve dolayısıyla ona karşı direnişin de her yerden olması gerektiği ilkesini gösterir (May, 2000). Klasik anarşizmde egemenlik sabit bir yerde, çoğunlukla da siyasal alanın kat ettiği yerler olarak görülen kent devlete ya da ulus devlete hükmeden yöneticilerin bedenlerinde toplanmıştır. Yöneticiler öldürüldüğünde insanların arasındaki eşitsizliğin de kendiliğinden kalkacağına inanılır. Oysa sınırların silindiği postmodern durumda iktidar kendini her yere yaymakta ve siyasal alanın kat ettiği yeri belirsizleştirmektedir. Küreselleşme ya da küreleşme denen olgu tam olarak budur.

Kafka'nın *Şato*'sunda iktidarı simgeleyen şatonun girişinin ve sonucunun olmaması, iktidarın her yerde olması şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla ona karşı direniş de her yerden olmalıdır. Bu yüzden romanın kahramanı K. şatoya girmek için sürekli yeni direniş taktikleri geliştirmek zorundadır. Trajik bir kahraman olarak Antigone de iktidara sadece bir yerinden değil her yerinden karşı çıkmıştır. Sadece egemen iktidarı simgeleyen kral Kreon'a direnmez ama aynı zamanda toplumsal bir cinsiyet olarak kurgulanan kendi kadın oluşuna da, kendisinin kadınlığa atfedilen korkaklığa, edilgenliğe kapatılmasına da direnir. "Biz kadınız, elimizden bir şey gelmez" diyen (Sophokles, 2005, s. 71) kız kardeşi İsmene'ye karşı çıkması bunun kanıtıdır.

Antigoneci ve anarşist bir bakış açısından siyasal alan, yaşam-ölüm ikiliğinin de üzerindeki yaşamın kendisidir. Terrence Malick'in 1998 tarihli *İnce Kırmızı Hat* filminde, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Guadalcanal muharebeleri anlatılır. Ama kamera birbirlerini ölümüne boğazlayan ve yaralayan, can çekişen askerlere değil, bu esnada bütün güzelliğiyle kendini yenileyen doğaya, ıslanmış yemyeşil otlara, ağaçlara tırmanan egzotik hayvanlara, uçuşan rengârenk kelebeklere, berrak sulara, çıplak yerlilerin koşuşan küçük çocuklarına odaklanmıştır. Egemenler arasındaki rant mücadelesinde iktidarlara tabi olan insanlar yaşamı mahkum edip yok etmek için her türlü canavarlığa başvururlar ama yaşam bundan çok daha fazlasıdır.

Egemen iktidar, yaşamı doğum ve ölüm tarihlerinin arasına, çeşitli kimlikler ve roller dağıtarak kapatmakta ve mahkûm etmektedir. Günümüz kültüründe “her şey uyar” ilkesinin en geçer ölçüt haline gelmesi, bütün yurttaşların etkin olarak katılabildikleri siyasal alanları yok etmektedir. Bu tezin temel problemi, çağımızda siyasal alanın giderek daralması ve yok olmasıdır. Siyasal alan yaşamın kendisi ise, siyasetin kat ettiği yer bizzat yaşamsa, “her şey uyar” ilkesini şiar edinen Medeia’nın ve onun temsil ettiği, yaşamı mahkûm eden asalak değerlerin sorgulanması gerekir. Hem akrabalık yasasına hem de devlete meydan okuyan Antigone’nin yaşamı, akrabalığın egemen iktidarınca ya da devletin egemen iktidarınca kapatılamamaktadır. Antigone’nin yaşamı koruyup arttıran eylemleriyle Medeia’nın yaşamı mahkûm eden eylemleri çatışmaktadır. Daha doğrusu Antigone, yaşamın Medeia tarafından yozlaştırılmasına meydan okumakta ve eylemleriyle bir çıkış olanağı sunmaktadır.

Bu tezin amacı, Antigoneci bir tavrın, yok olmakta olan siyasal alana tekrar hayat verebileceği imkânları göstermektir. Ne ki Medeia’nın yaşamı yozlaştıran tavrı çağımızda egemen iktidarın sadece bir yüzüdür. Egemen iktidarın öbür yüzünde, büyük anlatıları, makro iktidarlara, -izm’leri temsil eden Oidipous’un Oidipallığı yer almaktadır. Hem akrabalık yasasıyla, töreyle, hem de devlet yasasıyla çatışarak egemenliğe her yerden karşı çıkan Antigone, hem modern egemenliğin arketipi Oidipous’la hem de postmodern egemenliğin arketipi Medeia’yla çatışmaktadır.

Modern egemen iktidar her şeyi “belirli”leştirip kodlar. Rollerin, rütbelerin, kimliklerin, ulus devletlerin içine kapatır. Postmodern egemen iktidar her şeyi “belirsiz”leştirir. Büyük anlatıları, kimlikleri, sınırları, insanın yüzünü tıpkı kumsala çarpan bir dalga gibi siler. Yerine de hiçbir şey koymaz. Antigone’de ya da daha doğrusu Antigoneci bir tavırda ise belirlilik ve belirsizlik aynı şeydir. Antigone, doğum ve ölüm tarihlerinin içine, kimliklere, sınırlara, yasalara kapatılmasına karşı, yaşamın kapatıldığı sınırları belirsizleştirir. Ama bu belirsizlik, değer koyucu, yaşamı arttırıcı bir belirsizliktir. Yani en değerli belirliliği temin etmeye doğru işleyen bir belirsizliktir. Medeia’nın “her şey uyar” tavrının yol açtığı belirsizlik ile Antigone’nin yaşamı onaylayan belirsizliği

arasında derece farkı vardır. Birincisi, asalak ve yozlaşmış bir belirsizliktir. Diğer ise devrimci ve değerleri yeniden değerlendiren bir belirsizlik...

O halde değerlendirilmesi gereken, değerleri yeniden değerlendiren belirsizliktir.

I. BÖLÜM: BELİRSİZLİĞİN SİYASET FELSEFESİ

I.1. TEMEL BİR SORU OLARAK BELİRSİZLİK

Kendisinden itibaren diğer bütün ayrımları kuran, kalınlaştıran ve yeniden üreten belirli ayrımlara kurucu ayrım ya da temel fark denebilir¹. Mesela Heidegger’de temel ayrım, kurucu fark, Varlığa ilişkin sorudur. Kristeva’da kurucu ayrım, temel fark cinsiyete dair farktır. Derrida’da temel fark, hayvanla insan arasındaki farktır (Derrida, 2006, s. 89). Derrida’ya göre hayvanın insana bir ilave olarak var olmasına izin verilmesinin doğurduğu sorunlardır dünyadaki bütün sorunlar. Günümüz kültürünün en belirgin niteliği olan “her şey uyar” ilkesi, pek çok üst anlatının meşruiyetini yitirmesine sebep olurken siyasal alanın yeri olarak kabul edilen ulus-devlet gibi geleneksel iktidar düzenlemelerini de belirsizleştirmektedir. O halde, sınırların silindiği, değerlerin göreceleştirdiği postmodern durumda siyasal alanın yerini nesne edinen her soru, aslında belirsizliğe dair bir soru olacaktır.

Bu durumda belirsizliğin formu olan simülakrumun² iki değişik anlamda kullanıldığı görülür. Postmodern durumda, sanat eserleri başta olmak üzere kopyalama faaliyeti aşırılaşarak sanal bir evren yaratmıştır. Görüntüler, kopyalar, imajlar, orijinal olandan, gerçek diye kabul edilenden öyle uzaklaşmış ve bağımsızlaşmıştır ki Baudrillard bu süreci simülasyonla ve kopyanın kopyası mahiyetinde simülakrumla ifade etmeye çalışır. “Bütünsel, sanal bir gerçekliğin giderek güçlendiği” (Baudrillard, 2005b, s. 14) bir dünyada, Deleuze ve Foucault, simülakrum düşüncesinin devrimci ve değer yaratan bir imkân sunduğunu belirtirler ve simülakrumların farklılaştırıcı gücüne dikkat çekerler

¹ Giorgio Agamben’deki “istisna hali” kavramı da kurucu ayrımlarla ve temel farklarla ilgilidir. Agamben, Fransız Devrimi’nde çıkarılan olağanüstü hal yasalarının devrimden sonra da, olağan günlerde de siyasal hayatı yönetmeye devam ettiğine dikkat çeker ve savaş zamanında olağanüstü koşullar bahane edilerek yaratılan olağanüstü yasaların kendinden sonra gelen bütün yasaları ve yaşamları temellendirmeye çalıştığı saptamasında bulunur (Agamben, 2006, s. 13).

² Platon, *Sofist* diyalogunda, model-ideaların görünümüleri olarak kopya-ikonları ve simülakrum-fantazmaları ayırd eder (Platon, 2000, 236b, 264c). Deleuze’ün Platon eleştirisinde simülakr, orijinal olan ideanın kötü kopyasıdır. *Logos*, yani söz ise ideanın iyi kopyasıdır. Simülakrum, sahte bir kopya olarak basitçe tanımlanamaz. Kopya ve model arasındaki ikiliği sorunsallaştırır. (Deleuze, 1990, s. 256). Tarih öncesine ait duvar resimlerinin bulunduğu Lascaux mağazasının ziyaretçilerden zarar görmemesi için hemen yanına bir kopyası yapıldığında ve daha sonra her iki mağara ziyarete açıldığında insanlar orijinal mağarayı değil de taklidini gezmeyi tercih etmişlerdir. Bir mağara simülakrumu olan kopya mağara, gerçek mağaradan daha gerçektir.

(Foucault, 2006b, s. 144; Deleuze, 1994, s. 67). Baudrillard'da simülakrumlar asalak ve tepkiselken, Deleuze'de ve Foucault'da gerçekleri, idealleri, orijinaleri, değerleri yeniden değerlendirip anlamlandıran bir niteliğe sahiptirler. Deleuze, bencidönüşü oluşun biçimsizliği ve simülakrumu da formu olarak değerlendirir (a.g.e.) Simülakrumun ikili anlamda kullanımı, belirsizliğin ikili anlamda kullanımıyla aynıdır. Postmodern durumun doğurduğu belirsizlik durumu ve nihilizm, insan başarılarını, insanın değerini giderek anlamsızlaştırırken ve güçten düşürürken, aynı zamanda yeni değerler yaratmak için, yıkılmayan değerleri yıkmak için, en yüksek değerleri yeniden değerlendirmek için de bir zemin sunar. Nietzsche, nihilizmi sonuna kadar kendi içinde bütünüyle yaşayıp geride bıraktığını ve bu yüzden de Avrupa'nın ilk kusursuz nihilisti olduğunu savunurken belirsizliğin olumlulukla, belkilikle, bütün getirdikleriyle birlikte onaylanmasının doğurduğu farklılaştırıcı ve değer yaratıcı potansiyele dikkat çekmektedir (Nietzsche, 1967, s. 3).

Belirsizliğe dair soru, bu yönüyle, temel bir sorudur. Değer yaratan, anlamlandıran bir sorudur. Nietzsche'nin yaptığı gibi belirsizliği ve nihilizmi onaylamak demek, öteki soruların bu temel sorudan sonra ve bu temel soruyla ilgisinde kavranması demektir. Öteki sorular bu temel soruyu cevaplamaya, analiz etmeye çabalamazlar. Tersine bu temel farkı, soruyu, muammayı ve kafa karışıklığını fark olarak, soru olarak, bilmece olarak, kafa karışıklığı olarak korumaya çalışırlar. Belirsizliğe dair soru cevaplanırsa, belirsizlik belirsizlikten ve soru, öteki soruları temellendiren en temel sorudan uzaklaşacaktır çünkü. Öte yandan belirsizliğe ilişkin soru, bilen bir özne tarafından nesne edinilirse, belirsizlik belirsiz olma niteliğini gene kaybedecektir. Demek ki araştırmacı, özne olma niteliğini daha baştan kaybetmelidir³.

1.2. BELİRSİZLİĞİN İŞLEYİŞ İLKELERİ

Siyasal alana dair kurucu ayrımının belirsizlik olması, belirsizliğin anlam nedir sorusuna verilen yanıtlardan biri olmasıyla ilgilidir⁴. Belirsiz olanın, kesin olmayanın,

³ Belirsizlik nesne edinildiğinde neliğini kaybedecektir. Karşı hamle olarak: Belirsizlik, kendisini nesne edinmeye çalışan kişiyi kendisine benzetecek, onu da belirsizleştirecektir.

⁴ Bir şeyin anlamı ya da bir şeye anlamını veren, onu diğerlerinden ayırandır. Onu diğerlerinden farklı kılandır.

farklı olanın, aynı olmayanın anlamlı olduğu, anlamı belirsizliğin ve farklılığın doğurduğunu savunan bu görüş beraberinde bir takım yeni sorunlar getirir⁵.

Çağdaş Fransız düşüncesinde belirsiz ve farklı olanın anlamlı ve değer koyucu olması bengidönüş mefhumuyla temellendirilmiştir. Nietzsche'nin bengidönüş düşüncesini farklılık lehine yorumlayan bu anlayışa göre, sonsuzca dönen, sonrasızca sonsuzca tekrarlanan, farklı olandır (Deleuze, 2006, s. 71-72). Bir şey (bir yorum) ancak farklılaştırıldığı, yeniden değerlendirildiği, yeni bir anlamda yeniden yorumlandığı müddetçe sonrasızca sonsuzca tekrarlanabilecektir. Etkin, aktif kuvvetler ile tepkisel, reaktif kuvvetler arasındaki ayrımı bengidönüş düşüncesi sorunsallaştırır. Etkin kuvvetler yine kendilerini temellendirirler. Kendilerini farklılaştırırlar. Yeniden yorumlarlar. Bu bakımdan efendinin yapıp etmelerine karşılık gelirler. Reaktif kuvvetler tepkiseldirler. Kendilerini efendiye hınç duyarak tanımlarlar. Yapabildikleri tek şey efendiyi kendisine karşı döndürerek, ayartarak, güçten düşürerek köleleştirmek, tepkiselleştirmektir. Deleuze'un Nietzsche'deki bengidönüş düşüncesini ancak ve ancak farklı olanın yinelenebileceği şeklinde yorumlayışı da etkin bir kuvvettir. Böyle bir yorum tarzı, Nietzsche'nin bu kavramla neyi kastetmiş olduğunu araştırmamakta, kimsenin bilmediği en doğru hakikati keşfetmeye çalışmamakta ve sözüm ona keşfedilmesi gereken bir hakikati cahillerin kafasına bilinç olarak aktarmamaktadır. Oruç Aruoba bu konuda şöyle der:

Sorun benden kaynaklanan bir şeydir; ben yaratırım sorunu – dolayısıyla, sorun çözmeye, kendimdeki bir şeyle uğraşma, kendimde bozuk duran bir şeyi düzeltme, kendimi eğri durduğum bir noktada doğrultmadır – felsefe 'kendi'yle didişmedir: Şu kişilik özelliğim nereden geliyor? Şu inancımı nasıl edinmişim? Şu tutkumun temeli ne? Şu düşünceme nasıl ulaşmışım?
Felsefe en temelinde "Ben neyim?" sorusuna yanıt bulma çabasıdır – felsefe kendini sorun olarak görebilen bazı kişilerin, kendi üzerlerinde yürüttükleri bir bilme çabası, kendini anlama uğraşısıdır.

⁵ Bu sorunlar genel olarak belirsizliğin kesinlik ile ilgisine odaklanmaktadır. Belirsizlik, farklılık, sistem dışılık, delilik, aynı olanın, sistemin, aklın, belirli olanın antitezi midir? Sistemin tamamen dışında bir yerden sorulan belirsizliğe dair soru meşruiyetini nereden almaktadır? Delilik ve belirsizlik eğer anlam yaratıcı ve değer koyucu kuvvetlerse, bunu kendilerini yine aklın içinden ve akıl yoluyla temellendirmeden nasıl yapabileceklerdir? Belirsizliğin meşrulaştırdığı deliliğin, kesinliğin meşrulaştırdığı aklın tamamen dışında yer alamayacağını savunan Derrida da benzer soruları Michel Foucault'ya yöneltmiştir (Derrida, 1978, s. 31-64).

Nietzsche bu uğraşmayı XX. Yüzyıla taşımış olan bilinçtir: Nietzsche'den ancak kendini anlamağa çalışanlar bir şeyler anlayabilirler; anladıklarında da, Nietzsche'yi değil, kendilerini anladıklarını anlayarak... (Aruoba, 2001, s. 268).

Oruç Aruoba, Nietzsche'ye dair hakikati keşfetmeye çalışan hakikat istencine, bilme istencine karşı gücü istemeyi, Nietzsche'yi yeniden yorumlamayı, onun düşüncesini farklılaştırmayı savunmaktadır. Aruoba'ya (a.g.e.) göre Nietzsche'nin aradığı “hakikat” değildir –bilir ki, insanın zaten her “hakikat” saydığı yalnızca kendi bakış açısından öyledir; “mutlak hakikat” diye bir şey yoktur.

Nietzsche'ye göre aynı metin sayısız yoruma izin verir. Tek bir “doğru” yorum yoktur (Aktaran: Aruoba, a.g.e.). Aruoba, Nietzsche'den ancak kendilerini anlamaya çalışanların bir şeyler anlayabileceklerini söylemiştir. Nietzsche'yi anlamak onu sayısız yoruma açıp belirsizleştirmekse, “kendini anlamaya çalışmak” da *Nietzsche'nin sayısız yorumu olan belirsizliği* tarafından belirsizleştirilmektir. Oruç Aruoba bu görüşüyle öznenin yıkımını onaylamaktadır. Belirsizliğin, kendisini nesne edinmeye çalışan kişiyi kendisine benzetip onu da belirsizleştirmesi budur.

Söylentiye göre, Herakleitos'u ziyarete gelen dostları, düşünürü yanan bir fırının içinde gördüklerinde şaşırırlar. Herakleitos'un tercihi son derece tutarlıdır. Bu dünyayı başı ve sonu olmayan bir oluş olarak kavrayan Herakleitos, oluştan, ateşten, *kaos*'tan, çatışmadan pay almakta, kendisini oluşa, ateşe, *kaos*'a benzetmektedir. Bu bakımdan Herakleitos bilen bir özne, *kaos* da bilinmesi gereken bir nesne değildir. Herakleitos'un tercihi trajiktir.

Max Scheler'e göre trajik olanın gerçekleşmesi için bir değer yok edilmesi gerekir. Ama trajik olan tek başına bu yok ediş değildir; trajik olan, daha düşük veya eşit bir değeri taşıyan bir şeyin bu yok edişe eşlik etme yönüdür (Scheler, 2008, s. 240). Bir tabloyu muhafaza etmek için yakılan bir ateşin, sanat galerisinin yanıp kül olmasına neden olması ya da İkarus'un kanatlarını vücuduna yapıştırırken kullandığı balmumunun güneşe uçarken erimesi ne kadar trajikse, Nietzsche'yi anlamak için kişinin Nietzsche'yi değil de kendini anlamaya çalışması ya da Herakleitos'un evini ateşin içine kurması o kadar trajiktir.

“Belirsiz”, “farklı”, “kaotik”, “trajik olan”, tek bir temel sorunun, belirsizliğe dair sorunun görünümleridirler. Çünkü belirsizlik, benginönüş düşüncesinin olanağının koşulu olan farklılığı meşrulaştırmakta, ona yaşam alanı sunmaktadır. Herakleitos’un üzerine evini kurduğu ateş, farklılığa, çatışmaya ve *kaos*’a bir yaşam alanı açar. Klossowski’de (Klossowski, 1999, s. 198), Deleuze’de (Deleuze, 2006, s. 68) ve Foucault’da (Foucault, 2006, s. 144b) benginönüş maruz kalan, farklı ve farklılaştırılmış olan bir şeydir. Benginönüşün farklılık yaratıcı, eleyici bir süreç olduğudur. Benginönüş maruz kalan “şey” bir yorumdur. Nietzsche’nin düşüncesine göre aynı metin sayısız yoruma izin verir, doğru bir yorum yoktur. Nietzsche’nin benginönüş düşüncesi, bu dünyanın başlangıcının ve sonunun olmadığını anlatır (Nietzsche, 2010, s. 651). Aynı metin sayısız yoruma izin veriyorsa ve bu yorumları yapmak insan teklerinin kendilerine kalıyorsa, yani böyle bir olanak varsa, her şey bir yorumdur. Bu yorumsa daha önceki bir yorumun yorumu. Başlangıç ve son düşüncesini, yani tanrı yargısını, değerden düşüren benginönüş perspektifinde bir kök-yorum, bir orijin yoktur. Ancak sayısız yorumun yol açtığı belirsizlik de, kişinin kendisiyle çelişmesi, bir kafa karışıklığı, bir cehalet değildir⁶. Burada daha ziyade bir meydan okuma vardır.

1.3. BELİRSİZLİĞİN BELİRLİLİĞİN ZİDDI OLMAMASI

Michel Foucault, Hölderlin’in ve Sade’ın edebi eserlerini politik açıdan değerlendirirken, şimdiye kadar hep akıl tarafından suçlanan ve mahkûm edilen deliliğin, Hölderlin, Marquis de Sade, Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud gibi kişilerin eserleri sayesinde, kendisini suçlayan ve mahkûm eden akli suçladığını ve kendini haklı çıkardığını belirtir (Foucault, 2000, s. 760). Kendisini suçlayan akli suçlamaya başlayan delilik, 19. yüzyıldan itibaren siyasallaşmış, kendisini temellendirmeye başlamış ve bu sayede radikal politik söylemlerin geniş kitlelerce benimsenmesi ve belirsizliğin, kaosun, farklılığın, kişinin kendiyle çatışmasının,

⁶ Kendiyle uzlaşma kaygısı zaten terk edilmiş, kendiyle barışık olma bir erdem olmaktan çıkmış, bir tuzağa dönüşmüştür.

deliliğin, ruhun yarılması anlamına gelen şizofreninin kurucu bir güç olarak bütün değerleri yeniden değerlendirmesi olanaklı hale gelmiştir.

Foucault'ya göre yaban toplumlar da dâhil her toplumda kabaca dört dışlama mekanizması vardır: Bunlar, aileden⁷, dilden⁸, ekonomiden⁹ ve oyundan¹⁰ dışlanmadır. Foucault, dört mekanizmanın dördünden de dışlanan bir kişinin “deli” olduğunu belirtir (Foucault, 2003, s. 216-217). Aileyi, dili, oyunu ve ekonomiyi ne kadar reddediyorsanız, o kadar delirmişsinizdir. Bunun bir derecesi, ölçüsü yoktur. Burada kritik olan şudur: Kendisini temellendiren ve dünyaya meydan okuyan delilik aklın zıddı değildir. Çokça gözden kaçan bu nüansı kavramak gerekir. Belirsizlik, Abraham Moles'un iddia ettiği gibi “belirlinin zıddı” değildir (Moles, 2004, s. 23). Belirsizlik, belirlilikten sonra gelen bir aşamadır. Delilik akıldan önce değil, akıldan sonra gelen bir aşamadır. Bilmeme, mesela Sokrates'in hiçbir şeyi bilmediğini bilmesi, bilgiden ya da bilme ediminden sonra gelen bir aşamadır. Belirsizliğin, kaosun, bilmemenin, deliliğin akıldan, kesinlikten sonra gelen bir aşama olduğunu savunan Georges Bataille'dan yola çıkan Mukadder Yakuboğlu şöyle söyler:

Doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin hegemonyası altına giren insan düşüncesi bilgisini genişleterek ve çoğaltarak kendi varoluş gerçeğini bulacağı yanılsaması içine girmiştir. Bu yanılsamanın fark edilmesiyle, XX. Yüzyıl batı düşüncesi büyük bir bunalımın eşiğine gelmiştir. Bilgi genişlemekte ama insan temel sorunları karşısında tam bir çaresizlik içinde kalmayı sürdürmektedir. Örneğin erotizmin ve savaşın şiddetini açıklamaktan çok uzaktadır. Bataille, bilginin insan yaşamının maddi gereksinimlerine yanıt verdiğini ama buna karşılık varoluşsal sorunların bilgisizlik alanına girdiğini düşünmektedir. İnsan varoluşu, bilginin bittiği yerde söz konusu olmaktadır (Yakuboğlu, 1999, s 8).

Aslında Georges Bataille, Sokratik geleneği devam ettirmektedir. Tek bildiği şeyin hiç bir şeyi bilmemek olduğunu söyleyen Sokrates, bilgiyi bilgisizlikle ilgisinde kavrar ve farklılaştırır, onu farklı bir şekilde yeniden yorumlar.

⁷ Mesela aile mekanizmasının dışında kalan homoseksüeller.

⁸ Şairler, kâhinler kastediliyor.

⁹ Erken modernlikte delinin bir tanımı da çalışmayan kişidir. Onun için ilkel tımarhanelerde deliler çalıştırılarak ıslah edilirler.

¹⁰ Modernlik öncesi klasik çağda çok önemli bir yeri olan şenlikler kastediliyor burada.

Günümüzde postmodern durumun en önemli sonuçlarından birisi de kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın silinmesi ve buna bağlı olarak siyasal alanın kat ettiği yerin belirsizleşmesidir. Özellikle siyasal alanda yaşanan belirsizlik problemini anlamada, bilgiyi bilgisizlikle ilgisinde kavraması açısından Sokratesçi bir tavır takınılırsa ve bu tavır eşliğinde bilgisizliğin, belirsizliğin, deliliğin de en az akıl kadar, bilgi kadar, kesinlik kadar önemli olduğu savunulursa, acaba belirsizliğin sunduğu bilgi açısından modern Türkiye’deki siyasal alan nasıl değerlendirilebilir?

I.4. BELİRLİLİKTEN BELİRSİZLİĞE¹¹ GEÇİŞ

Yeni bin yılın ilk on yılında Türkiye’de siyasal alana damgasını vuran temel kriz, askeri bürokratik vesayet rejimi ile onun yerini almaya çalışan yeni liberal muhafazakâr egemen iktidar arasındadır¹². Eski, hantal, modernist, ulus-devletçi, laikçi, darbeci, komplocu, baskıcı yönetim ilişkilerinden vazgeçmeyen askeri bürokratik vesayet rejimi bu krizde kaybeden taraftır. Bu eski, hantal rejimin yüzyıldır ötekileştirdiği ve Foucaultcu anlamda “kapattığı”, kamusal alandan dışladığı belirsizlik, istikrarsızlık unsurları olarak dindarların, Kürtlerin, kemalist olmayan komünistlerin, eşcinsellerin, Alevilerin yeni bin yılda çağın gelişerek değişen ekonomik ilişkileri gereğince, böylesi kapitalizm açısından daha çok üretken ve verimli olacağı için, kamusal alana dâhil edilmeleri gerekmektedir. Fakat dışlananları içeriye alma durumu kamusal alanın sınırlarını yalnızca genişletmemekte, onu belirsizleştirmektedir de. Esas sorun budur zaten. Postmodern durumda, eski egemen değerler yıkılmakta fakat bunların yerini yeni üst anlatılar dolduramamaktadır. Bununla birlikte, düşmanlarını tasfiye ederken ve postmodern durumun getirdiği “her şey uyar” ilkesini gündelik yaşamda yeniden

¹¹ İki tür belirsizlik vardır. Belirlilikten belirsizliğe geçiş derken, en yüksek ilkelerin değerden düşmesi, yerlerine de yeni değerlerin koyulamamasının doğurduğu nihilist kültür ve postmodern durumun “her şey uyar” ilkesinin doğurduğu asalak, yozlaşmış, tepkisel bir belirsizlik anlatılmaya çalışılıyor. Oysa belirsizliğin devrimci ve değer koyucu bir anlamı daha bulunmaktadır. Yaşamı kimliklere, rollere, hiyerarşilere, sınırlara, ulus devletlerin uyruğu olmaya kapatan düzenlemeleri belirsizleştiren türde, tepkisel olmayan, etken bir belirsizliktir bu.

¹² Kriz o kadar derindir ki yeni liberal muhafazakâr egemen iktidarın ideologlarından Mümtaz’er Türküne, adeta bir siyasi parti gibi örgütlenen TSK’nın Türkiye’nin en geri kalmış, en ilkel kurumu olduğunu söyleyebilmektedir. Hâlbuki askeri bürokratik vesayet rejimi yüzyılında TSK kudretini ülkenin en modern, en ilerici, toplumu yukarıdan aşağıya doğru eğitip en adam edecek kurum olmasından almaktaydı.

üretirken, yeni, liberal, muhafazakâr, egemen iktidarın, en az eski egemen iktidar kadar, hatta ondan daha vahşi, daha hoyrat olduğu görülmektedir.

Eski baskıcı rejim, karakter ve ruh olarak, postyapısalcılığın Freud yorumundaki Oidipous'un *Oidipal* nitelikleriyle benzeşmektedir. Eskisinin yerini alan yeni, liberal, muhafazakâr egemen iktidarın ürettiği yönetsellik, Euripides'in *Medeia* tragedyasındaki Medeia'nın yazgısıyla benzeşmektedir.

Acaba askeri bürokratik vesayet rejimi ile onun yerini almakta olan yeni liberal muhafazakâr egemen iktidar arasında üçüncü bir perspektif mümkün müdür?

Bu birbiriyle çatışan iki egemen iktidar ve karakter arasındaki krizi trajik bir bakış açısından onaylayan ve derinleştiren üçüncü bir kişi olarak Sophokles'in *Antigone*'si çözüm olarak savunulabilir mi?

Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*'da, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ünde geçen (Nietzsche, 2000, s. 42) "İnsan varlığının üç değişimini size adlandırıyorum: İnsan varlığının nasıl deve olduğunu, devenin de aslan, aslanın da sonunda nasıl çocuk olduğunu", sözünü üç defa alıntılar ve bu alıntıların hemen altında, devenin sürü insanını, aslanın özgür insanı, çocuğun da trajik insanı simgelediğini öne sürer (Kuçuradi, 1999, s. 27-53-69). Acaba Kuçuradi'nin Nietzsche yorumundan yola çıkarak Yunan Tragedyaları'ndaki Medeia, Oidipous ve Antigone'nin, postmodern durumda sırasıyla sürü insanını, özgür insanı ve trajik insanı simgeledikleri söylenebilir mi?

Oidipous, özgür insanın ikili karakterini kendinde toplamıştır. Yani eski değerlere karşı çıkar ama kendisi yeni bir değer yaratamaz. Bir yandan, hakikat adına, düzene, canavara başkaldırır. Hakikati bir muammanın içinde dile getiren ve devleti simgeleyen canavar Sphinks'in ölümcül bilmecesine meydan okuyacak cesareti kendinde bulur. Öte yandan aile ilişkilerinin tepkisel, güçten düşürücü tuzaklarına yenik düşerek, başkaldırdığı düzene başka bir yerinden dahil olur (Sophokles, 2002). Postyapısalcı düşünce Freud'daki Oidipous kompleksini modernliğin temel politik paradigması olarak yorumlamıştır (Deleuze ve Guattari, 2007). Oidipous kompleksli nevroitik hasta, bir yandan annesiyle yatma arzusuyla yasayı ve babanın egemen iktidarını çiğner, öbür

yandan içine doğduğu kültür babanın otoritesini hayatın her alanında yeniden ürettiğinden, anneye yatarak yasayı aşma arzusunu sansürler¹³. Zaten bu arada kalmışlık duygusu, Oidipous kompleksli nevrotik kişiyi Kuçuradi'nin yorumundaki özgür insanla ve Nietzsche'deki aslan figürüyle benzeştirmektedir: Yasayı aşma arzusu, yani eski değerleri yıkma, devleti simgeleyen canavar Sphinks'i öldürme arzusu ve fakat kendisinin yeni bir değer ortaya koyamaması, yani yasayı aşmayı arzulayan öznenin bu arzuyu sansürlemesi...

Modernliğin kültür inşa edici büyük anlatıları bu bakımdan *Oidipal* niteliktedir. Bu anlatılar ilerlemecidir, olan biteni gelecekte olup bitecekler açısından yargılar ve vaat verir, mevcut olanı olması gereken uğruna feda ederler. Ne var ki, büyük anlatılar ve –izm'ler vaat ettikleri yeryüzü cenneti krallığını gerçekleştirememişlerdir¹⁴. Eski değerleri yıkmış ama bütün değerlerin değerden düştüğü nihilist bir çağda yeni değerler ortaya koyamamışlardır. Hatta çoğu kez yıkılan eski değerleri taklit etmişlerdir. Freud'daki Oidipous kompleksli nevrotik hasta, Kuçuradi'deki “özgür insan” (Kuçuradi, 1999, s. 53), büyük anlatıların prototipidirler. Kuçuradi'deki “özgür insan”, kendisini eylemlerinin öznesi olarak gördükçe özgürleştiğini sanır. Onun yanılsaması budur. Onu nevrotik bir ruh hastası yapan da budur. Özgür insan, içinde yaşadığı ya da yettiği sürüden kopmuştur ama yeni bir değer yaratma yeteneğinden yoksun kalmıştır. Kuçuradi'deki “özgür insan” modernliğe özgü yeni bir kapatılma pratiğinin ürünüdür. 18. yüzyıla gelene dek bütün siyasi iktidar hükümdarın fiziksel bedeninde toplanmıştı. “Devlet benim” sözünün anlamı buydu ve işlenen bütün suçlar hükümdarın bedenine karşı işlendiği düşünüldüğünden fiziksel olarak cezalandırılıyordu. 18. yüzyılın sonunda hızla değişmekte olan güç ilişkileri, sanayi devrimi ve toplumsal yenilikler yeni bir hükmetme rejimini gerektirdi ve icat etti: İnsanları fiziksel açıdan değil ruhsal açıdan cezalandırmak (Foucault, 2006a). Kuçuradi'de karşımıza “özgür insan” kılığında çıkan modern özne böyle bir ihtiyacın ürünü olarak icat edilmiştir. Artık insanları fiziksel

¹³ *Oidipal* arzularını tatmin etmesi yasaklanan çocuk, yasağı içselleştirerek, yani kendisi de bir “baba” olarak, yani babanın adında simgeleşen egemen iktidarı kabullenerek çözümsüzlükten kurtulur.

¹⁴ Son dünya dini olan marksizmin egemen iktidarının çözülmesi buna bir örnektir. Aynı şekilde Atatürkçülük büyük anlatısı da vaat ettiklerini gerçekleştirememiş, nüfusun büyük kesimini oluşturan dindarları ve Kürtleri, pek tabii ki Kemalist olmayan komünistleri, Alevileri ve eşcinselleri de kamusal alandan dışlamıştır.

açından cezalandırmak, yönetmek ve ıslah etmek egemenler açısından pahalı ve hantal bir yöntemdir. Her insan tekinin kendi polisi haline getirilmesi egemenler açısından çok daha üretken olacaktır. Oidipous kompleksi, tam da her insan tekinin kendi polisi olması sorunsalıdır.

Kapitalist güç ilişkileri baş döndürücü bir hızla dönüşmektedir. Günümüzde şirketler yatırımlarının çoğunu üretime değil reklama yatırmaktadır. Hizmet sektöründe çalışanlar hem sayı olarak hem de toplumu ideolojik açıdan etkileme bakımından sanayi proletaryasının önüne geçmiş durumdadır. Kendini eylemlerinin öznesi olarak gördükçe özgürleştiğini sanan modern özne 21. yüzyılın eşğinde aşınmakta, büyük anlatıların özgür insanı Oidipous ve onun belirliliğine dayanan toplumsal ilişkiler hızla geriye çekilmektedir.

Bu geriye çekilme hem kapitalizmin geçirdiği dönüşümle, yani üretimden ve ilerlemecilikten çok tüketimin, imajların, belirsizliğin ve anı yaşamının kutsanmasıyla hem de en yüksek erek olarak tanrı fikrinin ortadan kalkışının bütün değerleri değerden düşürdüğü nihilist bir çağda Oidipous figürünün yeni değerler ortaya koyamamasıyla ilgilidir.

Çağ, asalak ve tepkisel bir belirsizlik çağıdır, çünkü böylesi kapitalizm için daha üretkendir. Oysa Oidipous belirliliğin, kesinliğin, kimliklerin, rollerin, o rollere uyamamanın sancısının insanıdır. Büyük anlatıların geriye çekildiği postmodern bir çağda Oidipous'un temsil ettiği özgür insan, imajlar cehennemini ve tüketim çılgınlığını kutsayan geç kapitalizm için verimsiz ve hantal kalmaktadır. Oidipous, yerini ondan daha üstün bir figür olan Medeia'ya bırakmaktadır.

Euripides'teki Medeia âşık olduğu İason uğruna evini terk eder ve sevdiği adamın şehrine sürgüne gelerek onunla evlenir. İason ile Medeia'nın çocukları olur. Yıllar geçer ve İason, kralın kızıyla evlenmek uğruna Medeia'yı yanından kovar. Kocasının ihanetini kabullenmeyen Medeia kendi öz çocuklarını öldürerek kocasından intikam alır (Euripides, 2006). Medeia "her şey uyar" ilkesini en üstün ilke kabul eden postmodern çağın yeni sürü insanıdır. Yapıp etmeleri egemen iktidarla bir tezat oluşturmaz. Medeia

için her şey uyar. Bütün değerler göreceleşmiştir. Ailesini katletmesi ve bunun getirdiği cezadan kurtulmuş olmasıyla Medeia, Oidipous'tan bambaşka bir karakter sergilemektedir. Oidipous yasayı hem çiğniyor hem de bundan pişmanlık duyuyordu. Medeia ise ailesini katlederek bir yandan yasayı çiğnemiş olur, ama aynı yasa öykünün sonunda tanrı kılığında¹⁵ gökten inerek Medeia'yı kurtarır. Medeia'nın yasası, hukuku yoktur. Aristoteles, trajik öykünün çözümünün yine öykünün kendisinden çıkması gerektiğini yazmıştır (Aristoteles, 2005, s. 55). Çünkü Yunan kentinin yasalarını yine kentin kendisi koymalıdır. Oysa Medeia'yı dışarıdan gelen bir tanrı kurtarır öykünün sonunda. Oidipous, aşmaya çalıştığı ve başarısız olduğu yasanın ve hukukun adamıdır. Medeia ise hiçbir yasayı tanımaz. Oidipous, “iyi” yasanın yeryüzü cennetini kuracağı farz edilen modernliğin paradigmasıdır. Medeia, bütün değerlerin değerden düştüğü ve fakat yerine de yeni bir tanesinin koyulamadığı postmodern hiçliğin, postmodernliğin asalak belirsizliğinin paradigmasıdır.

1.5. ANTİGONECİ BELİRSİZLİĞİN SİYASET FELSEFESİ

Günümüzde iki egemen iktidar rejimi çatışmakta ve *Oidipal* egemen iktidar uygulaması her açıdan *Medeial* egemen iktidar uygulamalarının gerisinde kalmaktadır. Çünkü geç kapitalizmin geçirdiği dönüşüme Medeia, yapıp etmeleriyle ve egemen iktidarla kurduğu ilişki münasebetiyle, daha uygun bir figürdür. Büyük anlatıların en geçer ölçüt kabul edildiği modernlik boyunca egemen iktidarın öznesi Oidipous iken postmodern durumda Medeia'dır. Bu ikisi bir kâğıdın iki ayrı yüzü gibi düşünülebilir. Kâğıdın bir tarafında büyük anlatıların “özgür insanı” Oidipous, öbür tarafında ise her şey uyar ilkesinin yeni mahiyetteki “sürü insanı” olarak Medeia vardır.

Ama kâğıdın bir de dik kenarı vardır. “Trajik” Antigone, egemen iktidarlara girdiği ilişki yönünden kâğıdın dik kenardır. Antigone, egemen iktidarla ters düşen kardeşinin öldürülmesinin ardından mezara gömülmesine izin verilmemesine itiraz eder (Sophokles, 2005, s. 70-71). Antigone, kardeşini gömerek hem egemen iktidara meydan okur hem de bunun bedelini ödeyerek kendi trajik kaderini yine tragedyanın ve kaderi

¹⁵ Medeia çocuklarını öldürür, buna karşılık Atina kralı onu korumasına alır. Hem devlet hem de tanrı, Medeia için *deus ex machine* işlevi görmektedir.

bu tragedyaya paralel olan Yunan kentinin içinden temin etmiş olur. Antigone bir kadın olarak kamusal alandan dışlanan kadınları tekrar siyasal alana çağırır. Çileci ve kaderci olan kız kardeşi İsmene'nin aksine Antigone aileye, yasaya, devlete başkaldırmıştır. Kendisini asması ise yaşamının son bulması değil daha üst bir yaşama geçmesidir. Bu üst yaşam çok genel olarak Antigone'ye dair söylemdir. Antigone belirsizliğin kahramanıdır. Kadın olarak kamusal alandan dışlanmış, yöneticinin sözünü dinlemesi gerekir. Yani onun yapıp etmeleri egemen iktidar tarafından belirlenmiştir. İşte Antigone bu belirlenmişliğe baş kaldırdığı için belirsizliğin kahramanıdır. Ama onun belirsizliği, hiçbir yasa tanımayan, hiçbir yasa tanımaması egemenler tarafından kayrılan Medeia'nın belirsizliği gibi asalak, bomboş değildir. Antigone, belirsizliğini temellendirir, onu, kendi kanunlarını yine kendisi koyan kentin kanunlarına dayandırır: Ölen herkesin toprağın derinliklerine gömülmeye hakkı vardır. Yani Antigone sonuna kadar yasaya bağlı kalır¹⁶. Çünkü onun belirsizliği, yasa koyan, değer yaratan devrimci bir belirsizliktir.

Antigoneci söylemin siyaset felsefesi kusursuz bir demokrasidir. İ.Ö. 508-7'de Atina kentinin yönetimine gelen Kleisthenes ilk kusursuz demokrattır. Bu anlayış, özgür yurttaşlar arasında hiyerarşi yaratan temsilci anlayışa karşı çıkar. Kentin her bir üyesi, yani yapıp etmelerinde Antigoneci bir tavır takınan¹⁷ her yurttaş, tragedyaların söylemine paralel Kleisthenes'in ilkeleriyle kurulan kentin tamamı demektir. Bu unsurlar farklı oldukları müddetçe yaşarlar. Yurttaşların her birinin kamusal alana kendi özgünlükleriyle katılmaları bir zorunluluktur. Bütün, özgünlüklerin bütünüdür. Kleisthenes sınıf farklılıklarını minimuma indirerek bütün yurttaşların doğrudan kent yönetimine katılmalarını sağlamış ve tarihteki ilk demokrasiyi kurmuştur (Freeman, 2005, s. 158-159). Buradaki demokrasi temsili değil, doğrudan demokrasidir. Yöneticilik kurumu kölelere layık görülür ve onlar tarafından yürütülür. Kusursuz demokrasi perspektifini anarşizmle, özel olarak da postmodern türdeki anarşizmle yakınlaştırabiliriz. Rolando Perez (2008), Saul Newman (2006), Todd May (2000) gibi düşünürler postmodernliğin, özel olarak da postyapısalcılığın siyaset felsefesinin

¹⁶ İntihar ettiği yer bir mağaradır. Mağaradan daha iyi bir mezarlık olabilir mi? Antigone kendisini bir mezarlıktan başka bir şey olmayan mağarada öldürerek her insanın mezara gömülmeye hakkı olduğu fikrini gerçek kılar. Egemen iktidarı bu simgesel jestle mağlup eder.

¹⁷ Bu tavır, kentin kanunlarını yine kentin kendisinin koymasındır, bu mahiyette bir içkinliktir. Bu içkinliği bir kader olarak kabul edip onu sevmektir.

anarşist olabileceğini savunmaktadırlar. Onları ortaklaştırırsa, aşkınlığa ve özcülüğe karşı çıkmaları, iktidarın tek bir yerde toplanmış olduğu Marksizm gibi klasik politikalara itiraz etmeleridir. Postmodern türdeki anarşizm iktidarın her yerde olduğunu savunur. Nitekim sınıf farklılıklarının minimuma indirildiği klasik Yunan demokrasisinde de bütün yurttaşlar iktidara eşit uzaklıktadırlar:

Heredotos'un aktardığı tiran Polykrates'in öyküsü de Yunan siyasal alanının oluşumunun bir ilk modelini, mitolojik bir tasarımı vermektedir: *homoioi*'leri (benzerleri) arasında hüküm süren Samos Tiranı Polykrates ölür ve iktidarı takipçisi Maiandros'un üstlenmesi gerekir. *Demokratia* davasına kazanılmış olan yeni tiran iktidarı elinde tutmayı reddeder. Meclisi toplar. Böylece *agoranın* ayrıcalıklı mekânında kentin bütün vatandaşlarını bir araya getirerek yöneticinin hepsi kendi 'benzeri' olan vatandaşlar üzerinde hükmetmesini hiçbir zaman tasvip etmediğini bildirir. Bu koşullar altında *kratos*'u, yani iktidarı, en *meso*, yani en ortalık yere bırakmaya karar vermiştir. Yani tek bir bireyin el koyduğu şeyi bütün vatandaşlar cemaatine geri verecektir. Bu '*isonomia*'nın ilanıdır. İsonomia, eş-yasalılık, öncelikle 'aynı uzaklıkta olma'yla ilgili bir mefhumdur (Baker, 2005, s. 57-58).

Sophokles, *Antigone* adlı eserini ancak Kleisthenes'in kurduğu böylesi bir kentte, yani bütün yurttaşların iktidara eşit uzaklıkta oldukları bir siyasal alanda yazabilmiştir ve yazabilecektir. Kleisthenes'inki gibi bir kamusal alan, *lexis*'in ve *praxis*'in, sözün ve eylemin birliğiye eğer, Antigoneci söylemin siyaset felsefesi de, değerlerin göreceleşmesine ve "her şey uyar" ilkesine karşı çıkan *Anti-Medeia* ile devletin baskıcı kurumlarını reddeden *Anti-Oidipous*'un bir bireşimi niteliğindedir.

1.6. DOĞRUDAN DEMOKRASİ UYGULAMALARI

Yunan trajik çağının Sokrates'le birlikte kapandığı yargısını taşıyan Nietzsche (Nietzsche, 1991, s. 13-18), Sokrates öncesi dönemin ayırt edici özelliği olarak bütün yurttaşların siyasal alana katılmaları olgusunu ileri sürmektedir. Yunanlıların trajik çağında çeşmeden su taşıyan insanların su taşıma eylemleri bile Nietzsche'ye göre trajiktir. Zira siyasal alan ile yaşam arasında ve sanat eserleri arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Eski Yunan'daki siyasal alan ile günümüz toplumlarındaki siyasal alan arasındaki en büyük fark, yurttaşların siyasal alana katılma nitelikleriyle ilgilidir. Nitekim Eski Yunan demokrasisi ile modern demokrasiler arasındaki temel ayrım, ilkinin doğrudan demokrasiyi hayata geçirmiş olması, ikincininse temsili demokrasiyi

uygulamaya çalışmasıdır. Doğrudan demokrasi bütün yurttaşların siyasal alana katılmalarını teşvik ettiği için, yurttaşların çoğunluğunun dolaylı yoldan seçimlerle siyasal alana katılabildikleri temsili demokrasiye göre daha demokratiktir.

Öte yandan, Eski Yunan'da kadınların, çocukların ve bulundukları kentte doğmayan yabancıların yurttaş sayılmamaları ve yaygın olarak uygulanan kölecilik, doğrudan demokrasinin ne kadar demokrat olduğunu sorgulatır. Ellen Meiksins Wood, Eski Yunan'daki siyasal aygıtı “demokrasi demokratik miydi?” (Wood, 2009, s. 49) sorusunu yöneltir ve demokrasinin altın çağı diye adlandırılan beşinci yüzyılın ortalarındaki Perikles Atina'sına dair şu rakamları verir:

Solon'un zamanında görece olarak önemsiz olan kölecilik, demokrasinin altın çağında, bazı tahminlere göre, toplam 310000 olan Atina nüfusunun 110000'ine ulaşmıştı; nüfusun 172000'i özgür yurttaşlar ve ailelerinden (30000'inin tam siyasi hakları vardı), 28500'ü siyasi hakları olmayan ama oturma hakkına sahip özgür yabancılardan oluşuyordu (Wood, 2009, s. 51).

Kadınların yurttaş sayılmadıkları ve zenginliğini köle emeğine borçlu bir siyasal aygıt, özgür yurttaşlar söz konusu olduğunda şaşırtıcı bir biçimde devlet aygıtını gereksizleştirmeyi başarabilmiştir. Kleisthenes'ten Perikles'e gelene değin soyluların meclisi *Areopagos* giderek önemsizleştirilmiş, sınıfsal konumlarına bakılmaksızın bütün yurttaşların meclislerde eşit söz hakkına sahip olmaları sağlanmış, yargılama yetkisi yargıçlara değil doğrudan halka verilmiş ve seçim yapmak gerektiğinde kura ile herkesin sırayla yönetici olması sağlanmıştır:

Kleisthenes'in reformlarının etkileyici yanı bunların radikal doğalarında yatar. Onun, tamamen yeni bir siyasi birimler sistemi yaratarak aşiret sistemini bertaraf ettiği görülür. Bu birimler yaklaşık 140 tane olan ve muhtemelen yerel soy gruplarına dayalı demos'lardı. (507 yılında, ikamet edilen yerler ile genellikle köy olarak çevrilen deme sözcüğü arasında bir bağlantı vardı. Ne var ki, bir demos üyesi taşındığında bağlı bulunduğu demos'un üyeliğini kaybetmiyordu ve daha sonra nerede mesken tuttuğunun da bir önemi yoktu.) Demos'lara yerel düzeni sağlama görevi verilmişti, böylece bütün demos'ların üyeleri doğrudan kayıt altına alınabilmiştir. 18 yaşındaki genç erkeklerin de yazıldığı vatandaş listeleri düzenlendi. Bölgesel güç gruplarını kırmak için Kleisthenes Attika'yı kendi içinde üç bölgeye ayırdı: Kentin kendisi, kıyı bölgesi ve iç bölge. Demos'lara sahip her bölge *trittyes* [üçte bir] olarak bilinen daha büyük birimlere bölünmüştü. Neticede yapılan, her bölgeden bir *trittyes* alarak üçünden bir kabile oluşturmak ve bütün Attika'yı on kabileye ayırmaktı. Bu on kabile geleneksel dört lon kabilesinin yerine geçmiştir. On kabilenin her biri, Solon tarafından kurulan dört yüz kişilik konseye

elli üye seçti (kurayla ve bir yıllık); böylece konseyin üye sayısı beş yüze yükseldi. Konsey (aynı zamanda Bule olarak da bilinir), Meclis'in yaptığı işlerin denetim görevini sürdürdü (Freeman, 2005, s. 158).

5. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Atina kentindeki meclisin tam 30000 yurttaşın (yani bütün yurttaşların) toplantıları izlemesine olanak sağlayacak şekilde düzenlendiğini düşünecek olursak, doğrudan demokrasinin nasıl bir düzenleme olduğunu daha iyi idrak edebiliriz. Elbette ki bütün yurttaşların aynı anda toplantılara aktif olarak katılması bazı fiziksel zorluklar doğuracaktı. Bunu engellemek üzere bir dizi başka alt meclisler icat edilmiştir:

Meclis toplantıları arasında geçen sürede hükümetin devamlılığı sağlanmalıydı ve bu da Bule (Beş Yüzler Meclisi) tarafından yerine getirilirdi. On kabilenin her biri gönüllüler belirler ve bunların arasından ellilerden toplam beş yüz kişi kurayla seçilirdi. Hizmet süresi bir yıldır ve arka arkaya olmamak koşuluyla her üye en fazla iki kez seçilebiliyordu (Freeman, 2005, s. 242).

Charles Freeman, siyasi hayatı tamamen yadsıyan Sokrates'in bile bir kez *Bule* üyesi olduğunu, sosyal hayata katılmamasıyla ünlü oyun yazarı Euripides'in Syrakusai'da elçilik yaptığını belirtir:

Sistemin talepleri ağırdı. Bule'deki görevlerin, jüri üyeliğinin ve idari kadroların tümünün doldurulabilmesi için gereken sayı, otuz yaşın üzerindeki vatandaşların yüzde 5 ile 6'sı olarak hesaplanmıştı. Birçok memuriyet için yeniden seçilmenin yasaklandığı düşünülürse, bu durum hemen hemen herkesin hayatının bir döneminde hükümette ya da idari bir görevde bulunması demekti (Freeman, 2005, s. 242).

Nitekim bütün yurttaşların etkin olarak siyasal alana katılmalarını mümkün kılmak için Eski Yunan'da siyasal alanın, yurttaşları herhangi bir konuda uzmanlaşmaktan alıkoyacak bir tarzda düzenlendiği görülmektedir. Bağımsız bir yargıçlar sınıfının olmaması ve pek çok davanın sıradan vatandaşlar tarafından oluşan bir jüri tarafından izlenmesi buna işaret eder. Dolayısıyla yaşamın belirli rollere, kimliklere, yöneticiler ve yönetilenler ikiliğine kapatılmasının önüne geçilir.

Özgür yurttaşlar arasındaki ilişkilerde devlet aygıtını sönmüldendirdiği için, yönetici ve yönetilen ikiliğinin değerden düştüğü bu yeni, devletsiz siyasal alan modern anlamda anarşizan bir niteliğe sahip olmaktadır. Siyasal alana dair sorunların ufku görmek için bir an anakronizme düşme tehlikesini göze alan bir bakış, modernlikteki anarşizm

mücadeleleriyle Eski Yunan'daki doğrudan demokrasi pratiği arasında, yöneticilerin değersizleştirilmesi ve bütün yurttaşların siyaset yaşamına katılmasının sağlanması bağlamında, kan bağı olduğunu görebilir.

Aristoteles'e göre siyaset yaşamı (bios politikos) 'akla dayalı konuşma' (leksis) ve eylemden (praksis) oluşur. Bunlar yurttaş olmanın, siyasete katılmanın, kamusal alanda yer almanın gereklilikleridir; doğru siyasetin koşulu da bu ikisinin biraradalığıdır (Kalaycı, 2007, s. 185).

Eski Yunan'daki ve modernlikteki demokrasiler arasında özgürlük sorunu ile ilgisinde temel bir ayrım vardır. Modernlikte yurttaşların siyasal alana katılmaları, karar verme sürecinde dışarıdan bir müdahaleye maruz bırakılmamak açısından kavranır. Modern yurttaş kendi özgürlüğünü bir dış müdahaleye maruz kalmamasına dayandırır, kendisini kendi dışına bakarak temellendirir, kimliklendirir. Devlet aygıtı öncelikle bunu sağlamakla mükelleftir. Eski Yunan demokrasisinde ise yurttaşın özgürlüğü dışarıdan değil içeriden temellendirilmiştir. Yurttaşların siyasal alana doğrudan katılmaları bir zorunluluktur. Dolayısıyla yurttaşların özgürlüğünü dışarıdan kavrayan modernliğin özne merkezli eleştiri anlayışı, doğal bir durum olarak kavranan kölecilikle doğrudan demokrasi mücadelesinin iç içe olduğu Eski Yunan kentlerindeki siyasal yaşamı yorumlamada yetersiz kalacaktır. Bu bakımdan Eski Yunan siyasal mirasını (belirsizliği), özne merkezli olmayan bir öznellik anlayışıyla (belirsizlikle) ayırtırmak gerekir.

1.7. BELİRSİZLİĞİ BELİRSİZLİK OLARAK KAVRAMAK

Öznellik her şeyden önce kişinin kendisiyle kurduğu etik ilişkidir. Modern temsili demokrasilerde vurgu ve kurucu güç, düşünen öznenin, *ego cogito*'nun ve kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi beklenen yurttaşın üzerindedir. Başka özneler tarafından temsil edilen özne, eylemlerini, değerlendirmelerini ve durumlarını yaratır. Onun sorumlusudur. Özne merkezli modern anlayışın aksine öznellikte kişinin yapıp etmeleri, değerlendirmeleri, eylemleri ve söylemleri özneyi, özgür yurttaşın ben'ini yaratır. Yani önce kamusal alana kendi özgün farklılığıyla katkıda bulunacaksın, bunu başardığın ölçüde ve o derecede sen ne isen osun, kendinsin. Bu mahiyette öznellik, önceden verilen ve bahsedilen bir şey değil, devamlı inşa halinde bir imkândır. Yöneten ve

yönetilen ayrımının belirsizleştirilmesi, devlete tabi olan her türlü özne fikrini değerden düşürürken, siyasal alana doğrudan katılan kişinin kendisiyle kurduğu etik ilişkinin ürünü olarak öznelliğe fırsat tanır. Öznellik, kişinin kendisini yaratmasıdır. Eski Yunan demokrasisinde kişi siyasal alana aktif olarak katılarak kendisini yaratır. Deleuze, öznelliğin verilmiş bir şey olmadığını, daima inşa halinde bir şey olduğunu belirtirken (Parr, 2005, s. 268), Nietzsche'deki etkin güçlerle tepkisel güçler arasındaki ayırmadan yola çıkmaktadır. Etkin güçler kendilerini yine kendilerinde temellendirirlerken tepkisel güçler kendilerini etkin güçlere hınç duyarak kimliklendirirler, dolayısıyla etkin güçlerin öznelliği, tepkisel güçlerinse özneleşmeyi ürettiği ifade edilebilir.

Öznellik açısından Yunan siyasal aygıtına yaklaşan Derrida, Platon'da birden fazla Platon görür¹⁸. *Phaidros*'ta yazının belirsizliğini küçümseyen Platon, *Timaios*'ta yazının belirsizliğini övmekle kalmaz, bu belirsizliği evrenin belirsizliğiyle meşrulaştırmayı dener ve daha ileri giderek belirsizliği siyasal yaşamın temel ilkesi haline getirir¹⁹. *Phaidros* ve *Timaios* diyalogları arasındaki bu yarıklık tam bir uçurumdur. Deleuze'e göre "bir eser, bir düzenleme biçimidir ve asla bir özneye mal edilemez. Eser bir çokluktur. Bir eserin organize bir bütün olmadığı düşüncesinden hareketle, anlamsız partikülleri, saf yoğunlukları da içinde taşıdığını göz önünde bulundurursak, bir eserin organsız bir beden olduğu söylenebilir. Her eserin doğası, yazılış biçimi değişik olanakların rastlaşmalarına göre ortaya çıkan bir üslubu vardır" (Deleuze, 1993, s. 9).

Ahlakdışı Manada Hakikat Ve Yalan Üzerine adlı makalesinde, sineklerin dili olsaydı, tıpkı insanlar gibi kendilerini evrenin merkezi olarak değerlendireceklerini yazan

¹⁸ Derrida'nın *Platon'un Eczaresi* metni Platon'un *Phaidros* diyalogunu konu edinir (Derrida, 1999, s. 63-82) ve Platon'un yazı ile söz arasında bir *dikotomi* yaratmasıyla, sözün kesinliğini yazının belirsizliğinin üzerine koymasıyla *Logosantrizm*'e katkıda bulunduğunu belirtir. On yıl sonra kaleme alınan *Khora* adlı metin ise Platon'un *Timaios* diyalogunu konu edinir ve Platon'un yazının belirsizliğini sözün kesinliği üzerine koymasının siyasal alandaki yansımalarıyla ilgilenir (Derrida, 2008). *Timaios*'ta Platon evrenin başlangıcını anlatırken başlangıç düşüncesini *Khora* denen ve "yer" anlamına gelen bir unsurla ilişkilendirir. "Doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen" (Platon, 2001, s. 53) *Khora*'nın cinsiyeti veya artikeli yoktur, bir belirsizlik unsurudur. Burada asıl önemli olan, Platon'da belirsizliğe dair bir unsurun evrenin kökeniyle ilgisinde yaşamı koruyup arttıran bir güç istenci işlevi taşımasıdır.

¹⁹ Doğrudan demokrasi pratiğinin temel şartı bu belirsizlik durumudur. Kimin yönetici olacağı belirsiz bırakılmalı, dolayısıyla bütün yurttaşların yönetici olmaları sağlanmalıdır.

Nietzsche (Nietzsche, 1991a, s. 105), bu görüşüyle özne merkezli düşünceyi eleştirmektedir. Dünyanın merkezindeki düşünen özne, eylemleri ve değerlendirmeleriyle fikirleri olayları, eserleri yaratmaz. Tersine, olaylar, fikirler, eserler kişileri yaratır ve her defasında yeniden yaratır. Torino’da kırbaçlanan zavallı atı görünce çıldıran ve Avrupa hanedanlarına çılgınca mektuplar yazan, onlara meydan okuyan Nietzsche’yle *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*’de “köleliği şu ya da bu anlamda” onaylayan Nietzsche aynı kişi değildir. Modern bakış, onları, bu *çokluğu* tek bir özneye indirger ya da bilgiççe uzlaştırmaya, işin aslı olan hakikati göstermeye çalışır. Modern öznelerin devlet ya da tanrı tarafından bahşedilen birer doğum ve ölüm tarihleri vardır. Öznelerin tek tek yaşamları, başlangıcı doğum ve sonu ölüm olan bir kapatılma pratiğine, başlangıçla sonun egemenlerce belirlendiği bir doğrusal çizgiye kapatılmıştır.

Tek tek kişilerin egemenlerce belirlenen doğum ve ölüm tarihleri arasına sıkışmış, kapatılmış kendi yaşamları mı vardır yoksa “yaşam” diye bir şey mi vardır?

Platon’un düşüncesini bugün için değerli kılan, tek tek kişilerin kapatıldıkları yaşamları aşan genel bir yaşamın belirsizlik nosyonuyla ilgisinde kavranmasıdır. Derrida, Platon’un *Timaios* diyalogunda geçen ve “yer”, “köken” anlamlarına gelen *Khora* nosyonunun, Platon tarafından yaşamın başlangıcını açıklamak üzere seçilmesine dikkat çeker (Derrida, 2008, s. 13). Platon *Khora*’yı cinsiyetsiz, başlangıcsız, kökensiz bir yaşam yaratan unsur olarak tasvir etmiştir. Derrida, *Khora*’dan yola çıkan siyasal düşüncenin, her türlü ikilik mantığına meydan okuduğunu yazmıştır. Eski Yunan’daki doğrudan demokrasi uygulaması bu anlayışa maddi bir zemin sunar:

Ayrıntılı bürokratik bir düzenek yerine polis’in özelliği, epeyce basit bir devlet yönetiminin olmasıdır, temel siyasi ilişkiler yönetenler ile yönetilenler arasında değil, yurttaşlar arasındadır ve kendi kendini yöneten bir yurttaş topluluğu söz konusudur (Wood, 2009, s. 29).

Yönetici ve yönetilen dikotomisinin değerden düşürüldüğü bir siyasal konjonktürde yaşam, yöneten sınıf tarafından belirlenen doğum ve ölüm tarihlerinin, kimliklerin, rollerin, aidiyetlerin, rütbelerin arasına kapatılamaz. Yöneticisi olmayan, öznesi olmayan Eski Yunan demokrasisi ile yönetilenlerin yöneticilerin temsilcilikleri sayesinde beş senede bir oy vererek siyasal alana katılabildikleri modern demokrasiler

arasında pek çok fark vardır. Bu farklılıklar, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasiler arasındaki iki bin beş yüz yıllık konjonktür farkıyla geçiştirilemez. Modern temsili demokrasinin, kendimizi eylemlerimizin özneleri olarak gördükçe özgürleştirdiğimiz özne merkezli anlayışıyla Eski Yunan'daki doğrudan demokrasinin siyasal alana kendi özgünlüğümüzle katıldığımız ve bu sayede kendimizi yarattığımız öznellik anlayışı arasında tahayyül farkı vardır.

Şayet modern demokrasi düzenlemeleri özneleşme yerine öznellikleri çoğaltma üzerinde temellenselerdi, günümüzde siyasal alan, doğrudan bir demokrasiyle çiçeklenebilir miydi?

Günümüzde doğrudan demokrasi arayışlarının devasa nüfus düzenlemeleri tarafından güçleştirilmesi, sorgulanması gereken bir konudur. Milyonluk kentlerde doğrudan demokrasi nasıl uygulanabilir?

Yoksa asıl mesele nüfus fazlalığında değil de özne merkezli siyaset felsefesi ile öznellik merkezli siyaset felsefesi arasında mıdır?

Temsili demokrasi meşruiyetini nüfusun devasa fazlalığından alır ve bu devasa nüfus, doğrudan bir demokrasiyi gerçekleştirmeyi zorlaştırır. Ama Eski Yunan kentlerindeki doğrudan demokrasi pratiklerini modernlikte yeniden hâkim kılmak için en büyük engelin nüfus yoğunluğu olduğunu söylemek de hata olacaktır. Yöneticilik kurumunu ve devlet aygıtını ilga eden ve bu durumu Avrupa'nın 19. yüzyıldaki başkenti milyonluk dev Paris'te kralcı ve düzenli Alman ordularının ölümcül saldırılarına rağmen haftalarca ayakta tutan 1871 Paris Komün'ü, 1921'de komutanlarını tutuklayıp rütbeleri ortadan kaldıran anarşist askerlerin otuz bin kişilik Kronştad kentinde uyguladıkları ve Leningiller'in ancak zehirli gaz kullanarak soykırımla yerle bir edebildiği doğrudan demokrasi, 1936-39'da İspanya İç Savaşı'nda cumhuriyetçi işçilerin ülkenin yarısına yaymayı başardıkları, Barcelona gibi sanayileşmiş kitlesel şehirlerdeki anarşist federasyonlar, 1945'te işgalci Nazileri yenilgiye uğratan ve ülkenin %90'ında köylülerin ve işçilerin kendi kendilerini yönetmelerini mümkün kılan ELAS üyesi direnişçilerin savaşı ya da 1980'de terzi Fikri ve arkadaşlarının Fatsa'da yarattıkları

doğrudan demokrasi yönetimi, Eski Yunan kentlerindeki gibi bir siyasal alanı ve öznellik felsefesini modernliğe taşıma pratikleridir. Paris komünü, Kronştat isyanı, İspanya'daki anarşist federasyonlar, Yunan direniş hareketi ve Fatsa'daki halk meclisleri doğrudan demokrasi mücadelesinin hayali olmadığını kanıtlar²⁰.

1.8. DEVLET VE ÖZNE KARŞISINDA BELİRSİZLİK

Modernliğin temsili demokrasileriyle Eski Yunan demokrasisi arasındaki önemli farklardan biri de yine özgürlük problemiyle ilgisinde ifade özgürlüğü ile kamusal alandaki konuşmalarda eşit olma arasındaki farktır. Modernlikte siyasal alan, ifade özgürlüğüne atfedilen bir özgürlük anlayışıyla korunur. Bu özgürlük anlayışında özgür yurttaş, konuşmasına müdahale edilmeyen ya da edilmemesi gereken yurttaştır. Etkin olmayan, edilgen, tepkisel bir özgürlük anlayışdır bu: Yurttaşları kapatan, kapsayan baskı odakları vardır ve yurttaşlık, bu baskı odaklarına hınç duyularak, onlara göre konum alarak tarif edilir. Eski Yunan'da ise özgürlük, siyasal alandaki konuşmalarda eşitlikle ilgisinde düşünülmüştür. Yoksulların ve çalışan insanların meclisler sayesinde siyasete aktif katılımlarını mümkün kılan ve modernlikte benzerine rastlanmayan bir özgürlük anlayışı ile yurttaşlar kendilerini kendi konuşmalarına dayanarak temellendirirler, onları baskılayan bir dışsal düzenlemeye, mesela devlete göre konum alarak değil. Nitekim Cornelius Castoriadis, Eski Yunan demokrasisindeki siyasal yapıyı bir devlet olarak adlandırmanın yanlış olacağını belirtir (Castoriadis, 2001, s. 273-330).

Eski Yunan demokrasisinde devlet aygıtının olmadığını savunan görüş, devletin doğumunu imparatorluk kurumunun ortaya çıkmasıyla açıklama eğilimindedir. Ulus Baker, yöneticisiz bir siyasal alanın yaratıldığı Eski Yunan toplumunda devletin birdenbire ortaya çıktığını savunur (Baker, 1988a, s. 2458-2459). Nitekim Perikles

²⁰ Doğrudan demokrasi mücadelesi bizim geç modernliğimizde de sürmektedir. 2010 sonbaharında Girit Üniversitesi'ni işgal eden öğrenciler üniversite içinde doğrudan demokrasinin uygulandığı yeni bir siyasal aygıt yaratarak yönetici hoca ve yönetilen öğrenci ikiliğini değerden düşürdüler. İşgal süresince hangi hocanın derse girip girmeyeceğine öğrenciler karar verdiler. Bu yeni, devletsiz siyasal aygıtın tüm kıtada hâkim olduğu olası bir konjonktürde, devletin zaafılarını düzeltme vazifesini üzerine alarak devletçi düzene gönüllü kulluk yapan insani bilimlerin ve felsefenin akıbeti de değişecektir.

dönemi Atina'sındaki demokrasi, İskender'in Helenistik imparatorluğuyla yıkılmıştır. Öte yandan yedinci yüzyılın ortalarında Solon'un siyasi düzenlemeleriyle başlayan ve beşinci yüzyılın sonlarında Perikles'in ölümüyle sona eren ve yalnızca Atina kentini değil diğer Yunan kentlerini de etkileyen doğrudan demokrasi anlayışının Thales'le başlayan ve Aristoteles'in ölümüyle sona eren bir felsefe çıkırına, kişinin kendisini yine kendi yapıp etmelerine, yani siyasal alana aktif katılımına bakarak temellendirdiği bir özgürlük anlayışına ve buna uygun bir doğa felsefesine denk düşmesi anlamlıdır.

Eski Yunan demokrasisinde devlet kurumunun tamamen ortadan kaldırıldığını savunan Castoriadis, Clastres gibi düşünürlere Deleuze tarafından Nietzscheci bir eleştiri getirilmiştir. Deleuze, Yunan kentlerinde devletin var olmadığını savunan Clastres'ın yapısalcı yaklaşımının devletin doğumunu açıklayamadığını savunur: “Clastres'a göre devlet tek bir hamlede emperyal bir biçimde, birdenbire ortaya çıkmıştır” (Deleuze 2008, s. 396). [Yani İskender'in Yunan demokrasisine son verip imparatorluk aygıtını kurmasıyla]. Deleuze'e göre ise devlet “tam ve mükemmel bir biçimde bütün zamanlarda var olan bir şeydir” (a.g.e. 397). Deleuze, kendisini kendi dışındaki bir yapıya hınç duyarak tanımlayan ve değerlendiren edilgen, tepkisel kuvvetleri devlet aygıtıyla ve o aygıtın minör düzenlemeleriyle ilişkilendirir. Devlet aygıtının karşısına ise göçebe savaşçıları koyar. Göçebelerin ait oldukları, daha doğrusu göçebeliliğin, göçebe düşüncenin ait olduğu bir devlet yoktur. Kendilerini yine kendi yapıp etmelerine ve eylemlerine göre temellendirirler. Deleuze'deki devlet aygıtı ile göçebe savaşçılar ikiliği her türlü özne belirleniminin dışında düşünülmelidir. Deleuze, burada birbirine zıt iki kişiyi, iki insanı ya da kurumu tarif etmiyor. Birisi devletçi, reaktif, edilgen, diğeri göçebe, devletsiz, aktif, etken iki olayı, düşüncüyü, akışı karşılaştırıyor. İnsan tekleri ise içlerinde reaktif ve aktif güçlerin mücadele ettikleri bir rastlantı yeri olarak değerlendiriliyor.

O halde insan teki olarak Nietzsche nedir? *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde (Nietzsche, 2003, s. 189), insan toplumunun her yükselişini köleciliğin şu ya da bu biçimde uygulanmasıyla karşılaştıran devletçi, baskıcı, reaktif, edilgen kuvvetlerle, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde her türlü devlet aygıtını ve kavramını Zerdüşt'ün

ağızından aşağılayan göçebe, hiçbir devlete ait olmayan, aktif, etken Zerdüştü güçlerin birbirleriyle mücadele ettikleri bir savaş alanıdır “Nietzsche” özel ismi.

İnsan teki olarak Platon nedir? *Phaidros* adlı eserinde sözün kesinliğini yazının belirsizliğinin üzerine koyan, belirlilikten, kesinlikten, kimliklerden yana devletçi, reaktif, edilgen güçlerle, *Timaios* adlı eserinde yazının belirsizliğini sahiplenene ve bu belirsizliği evrenin doğumundaki belirsizlikle, iktidarsızlıkla, tanrısızlıkla ilişkilendiren göçebe, devletsiz, aktif kuvvetlerin çatıştıkları bir mücadele yeridir “Platon” özel ismi²¹. Dolayısıyla modernliğin kendisiyle barışık, kendisine özdeş, tanrı-yazar-özne Nietzsche ve Platon gördüğü yerde, Dölözyen bakış açısı, yarılmış, çıldırmış²², kendisiyle çatışan, devamlı mücadele halinde bir kaotik olay görmektedir.

Kendisiyle çatışan, kendisini yaran öznellikler, özel isimler, içlerinde etken ve edilgen güçlerin mücadele ettikleri bir savaş alanıdır. Bu savaş alanında “göçebeliğin devlet aygıtının dışında, ona dışsal bir şey olduğunu söylemek yetmez. Göçebeliğin kendisinin saf bir dışarıdanlık biçimi olduğunu idrak etmek gerekir, oysa biz devlet aygıtını bir içeridenlik biçimi olarak düşünme alışkanlığındayız” (a.g.e. 390). Yani göçebeliğin etken güçleri, edilgen devletçi, baskıcı güçlerle değil, aslında kendileriyle mücadele etmektedirler, çünkü kendilerini yine kendilerine bakarak tanımlama eğilimindedirler, devlete karşıtlığında değil. Kendileriyle savaşırken kendilerini farklılaştıramadıkları, kendi özgünlükleriyle siyasal alana yeni ilişki imkânları sunamadıkları, kamusal alanda konuşamadıkları oranda onlar da reaktifleşirler, kendilerine karşı dönerler²³.

²¹ Yani siyasal alan yalnızca Atina kenti ya da Atina kentinin *agora*’sı değil, Atina kentinin yurttaşı Platon’un, içinde etkin güçlerle edilgen güçlerin çarpıştıkları bedenidir de.

²² Şizofreninin Yunanca “yarılmak” fiilinden geldiğine dikkati çekelim.

²³ *Gücü İsteme* adı altında toplanan fragmanlarda ideal devleti subayların yönetmesi gerektiğini savunan ve Yahudi-Hristiyan kültürün imha edilmesini öneren Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’de şu ya da bu anlamda köleciliğin gerekli olduğunu söyleyen Nietzsche, kadınları pantolon giyip sürü halinde oy kullanmakla aşağılayan Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*’nde Yahudileri pagan Roma’yı ayak oyunları ile yıkan köleler olarak tanımlayan Nietzsche, anarşistleri ve sosyalistleri Avrupa’nın sokaklarında gezen köpekler diye tarif eden Nietzsche, arkadaşı Peter Gast’a yazdığı mektupta, kendisini reddeden Lou Salome’yi “pislik” olarak niteleyen Nietzsche, bu örneklerde de görüldüğü gibi kendisiyle mücadele ederken devlet aygıtının görünümünü her defasında yeniden üretmektedir.

Anarşizmden, nihilizmden Slav milliyetçiliğine kadar savrulan “Dostoyevski” özel ismine mal olmuş eserler, içlerinde aktif ve edilgen güçlerin mücadele ettikleri bir savaş alanı olarak değerlendirilebilir pekâlâ. Öte yandan Eski Yunan’daki siyasal alanın bizatihi bir savaş alanı olduğunu görmekteyiz: Köleciliği doğal durum olarak savunanlar, kadınları, yabancıları, çocukları yurttaş saymayanlar ve meclislerdeki sınıf ayrımını minimuma indirerek bütün yurttaşların siyaset yapmasını teşvik edenler, devlet aygıtını ve uzantılarını gereksizleştirenler...

Atina kenti Sparta’ya karşı savaşıırken, bu savaş, devletsiz, göçebe düşüncenin doğrudan demokrasi anlayışı ile Sparta’nın devletçi, kimlikçi, totaliter, emperyal zihniyeti arasındaki savaştır. Atina kenti Sparta’yı yendiği zaman demokrasiyi diğer Yunan kentlerine ihraç eder. Yenildiğinde ise demokrasi dönemi sona erer. Yunan kentleri Pers emperyalizmine karşı direnirken aynı zamanda demokrasiyi imparatorluğa, totalitarizme karşı korumaktadır. Siyasal alanı Habermas’ın ya da Kant’ın savunduğu gibi bir uzlaşma alanı olarak değil, Herakleitos’un ve Nietzsche’nin savunduğu gibi bir çatışma alanı olarak kavramak gerekir.

Peki, içinde aktif ve edilgen güçlerin çatıştıkları bir mücadele alanında (bu mücadele alanı bir insanın bedeni de olabilir, bir eser de olabilir, bir kent de) aktif güçlerin edilgen güçlere karşı zafer kazanması nasıl bir şeydir? Bu durum, en yetkin örneklerinden birine Walter Benjamin’in içsel deneyiminde kavuşur. Benjamin hem diyalektik materyalisttir hem sürrealist, hem Yahudi mistiğidir hem bilinçli esrarkeş. Bu kadar farklı ve birbiriyle uzlaşmaz görünen tavırlar bir savaş alanı olarak Benjamin’in bedeninde çatışmalar ve yaşamı koruyup arttıran aktif bir dengeye kavuşurlar, Benjamin’in bedeni ya da “Benjamin” özel ismi, bu çatışmanın yaşandığı savaş alanından başka bir şey değildir. Yaşama karşı takınılan farklı ve uzlaşmaz tavırların yaşamı koruyup arttıran bir etken üretkenliğe bürünmelerine Guattari, çatışmanın unsuru *kaos*’un ve düzenin unsuru *kozmoz*’un birleşimi olarak *kaosmoz* der (Guattari 1995). Acaba 5. yüzyıl Atina’sı böylesi bir *kaosmoz* mekânı olarak düşünülebilir mi?

Çatışmanın unsuru *kaos* ile düzenin unsuru *kozmoz* arasındaki ilişki Nietzsche’de Dionysos ile Apollon arasındaki ilişkiye denk düşer. Bu ilişkinin olgunlaştığı Yunan

trajik çağının, yani 6. yüzyıl Atina'sının Nietzsche'de olduğu gibi tarihte bir altın çağ ve düşünce için bir kurtarılmış bölge olarak savunulması sorunludur. Nietzsche'ye yöneltile eleştirilerden biri de Apollon'un coşumcu ve taşkın niteliklerini Dionysos'a yükleyerek yapay bir Dionysos-Apollon karşıtlığı yarattığıdır (Colli, 2007, s. 45). 19. yüzyıl Avrupa'sında ulus-devlet birlikteliğini sağlayamamış Almanya, bu açığını geçmişte şanlı bir dayanak noktası bularak ve kendisinin onun devamı olduğunu söyleyerek yurttaşlarına bilinç taşıma politikası gütmüştür. O halde, tarihte kendi düşüncesi için bir kurtarılmış bölge ve dayanak arayan Nietzsche'nin Alman ulus-devletleşme politikasının kurbanı olduğu düşünülebilir.

I.9. DEUS EX MACHINE KARŞISINDA BELİRSİZLİK

Nietzsche'nin Eski Yunan'daki siyasal alana dair analizleri pek çok açıdan sorunludur. Sokrates'i ve Euripides'i, farz edilen bir trajik çağın kapanışının sorumluları olarak görmek bir indirgeme olduğu gibi ayrıca Joachim Latacz'a göre tarihsel açıdan da yanlış bir saptamadır:

Yunan tragedyası Sophokles ve Euripides'in ölümünden (406 ve 405) sonra da edebiyat türü ve tiyatro biçimi olarak kesinlikle yaşamaya devam etmiştir: M.Ö. 400 ile M.S. 500 arasındaki dokuz yüz yıl içinde, yine de yaklaşık 150 Yunan tragedya yazarının adını biliyoruz ve onların ürünlerine ilişkin çokça bilgi var (Latacz, 2006, s. 371).

Euripides'teki²⁴ tragedya kahramanı Medeia'yı başı sıkıştığında gökten tanrı gibi inerek kurtaran *deus ex machine* unsurunu, tragedyaya dışarıdan yapılan bir müdahale olarak değerlendiren Nietzsche, Aristoteles açısından haklıdır. Kentin kanunlarını yine kentin kendisi koymalıdır, tragedya kahramanlarının yapıp etmeleri yine tragedyanın kendisinden çıkmalıdır (Aristoteles, 2005, s. 55), onların her halükarda yaşamaları gerektiği yazgılarına *deus ex machine* kılığında bir devlet, bir kral, bir tanrı müdahale

²⁴ *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche Euripides'i güncel yaşamın insanını seyirci yerinden sahneye geçirmekle itham eder (Nietzsche, 2003, s. 72). Nietzsche'ye göre tragedya eseri, sanatla hayat arasındaki ayrımı, insan teklerinin sıradan hayatlarını değil, genel olarak hepimizin içinde bulunduğu yaşamı anlattığı için değerden düşürmüştür. Euripides güncel yaşamın insanını tiyatroya sokarak yaşamla sanat arasındaki ayrımı kurmaktadır. Yaşamın sanat olarak yaşanmasını bozmaktadır.

etmemelidir. Acaba sorunlu olan, *deus ex machine* unsurunun tragedyaya girmesi midir yoksa o unsura karşı tragedya kahramanının takındığı tavırda mı sorun vardır?

Aiskyhlos'tan Sophokles'e ve Euripides'e gelene dek Yunan edebiyatı bir takım teknik değişikliklere uğramıştır ve bu değişiklikler siyasal alanda yaşanan dönüşümler, işgaller, savaşlar, ayaklanmalarla paraleldir. Tanrıyı ve kralı simgeleyen *deus ex machine* unsurunun tragedyaya dâhil edilmesi, Yunan kenti Atina'nın giderek bir bölgesel ve emperyal güç olmasıyla, üretim güçlerinin gelişmesiyle ve kentin tecimsel olarak kendi bölgesi dışına taşması zorunluluğuyla ilgilidir. Fakat tragedya kahramanları pekâlâ bu *deus ex machine* unsuruna karşı tavır takınabilirler. Mesela 2006 Nobel edebiyat ödülü, 1915'te Ermeniler'in yaşadıkları Büyük Felaket'i dile getiren Orhan Pamuk için bir *deus ex machine*, bir kurtarıcı işlevi görmüştür. Eski, hantal, modernist, askeri bürokratik vesayet rejimi, tehciire dair hakikati dile getirdiği için Orhan Pamuk'un hayatını tehlikeye atmış; ama eski rejim artık kapitalizm için üretken olmadığından onun yerini alan liberal, postmodern egemen iktidar *deus ex machine* kılığında milyon dolarlık Nobel Ödülüyle, başı tıpkı Medeia gibi beladaki Orhan Pamuk'u kurtarmıştır. Oysa onunla aynı hakikati dile getiren Hrant Dink, iki kurşunla sokak ortasında katledilmiştir. Çünkü Hrant Dink hem eski, hantal, askeri bürokratik vesayet rejimine karşıdır hem de o rejimin yerini almakta olan yeni, liberal, küreselci, "her şey uyar" ilkesini tek geçer ölçüt kabul eden postmodern iktidara. Bir Ermeni olan Hrant Dink, Sünni Türk çoğunluk tarafından dışlanmıştır. Ateist bir Ermeni olduğu için dindar Ermeni cemaati tarafından bir kere daha dışlanmıştır. Komünist olduğu için yeni, liberal, küreselci, postmodern egemen iktidarın gözünde bir defa daha dışlanmıştır. Stalinist olmadığı için devrimciler tarafından bir kere daha dışlanmıştır. Hrant Dink, o derece her yerden dışlanmıştır ki, hiçbir *deus ex machine*, Hrant Dink'in trajik yaşamına dışarıdan gelip müdahale edemez. Tragedya kahramanı buna izin vermez ve daha üst bir yaşama doğru yaşamını, ideallerini devam ettirir.

Deus ex machine unsurunu yanlış yorumlayan Nietzsche'nin Yunan düşüncesine yaklaşımı indirgemelerle ve yaftalamalarla doludur. 19. yüzyıl kamuoyundaki rasyonalist Sokrates imgesini anakronik bir şekilde Antik Yunan'daki Sokrates'e yükleyen Nietzsche, Sokrates'i İsa'nın bir arketipi olarak değerlendirmekle bir kere

daha stigmatizasyon tuzağına düşer. “Stigmatizasyon” kavramı tanrının işaretlerinin inanan kişilerin vücutlarında olağanüstü belirmesi anlamına gelir. Genel olaraksa yaftalama anlamında kullanılır. Oysa Sokrates’in yazgısı bir tragedya kahramanının yazgısı olarak da düşünülebilir pekâlâ. Nietzsche, Sokrates’i Hristiyanlığın hazırlayıcısı olmakla itham etmiştir, yaftalamıştır, onun vücudunda tanrının işaretlerini görmüştür ama Sokrates’i ve İsa’yı trajik insan olarak yorumlayanlar da olmuştur. Kazantzakis *Günaha Son Çağrı* adlı eserinde (Kazantzakis 1969) kilisenin resmi İsa’sına karşı yaşamı olumlayan devrimci bir İsa yaratmış ve bu yüzden kilise tarafından aforoz edilmiştir. Nietzsche’nin Sokrates’e baktığında onda bir Hristiyan görmesi ve Sokrates’in trajik imkânlarını göz ardı etmesi onun ilerlemeci tarih anlayışından kaynaklanmaktadır. *Gerçek Dünyanın Sonuçta Bir Mite Dönüşmesi* başlıklı metinde karanlık geceyle, hakikatin, gerçek dünyanın kendisi olan Sokrates’le, Platon’la başlayan, kadınlaşarak, Hristiyanlaşarak, bir ödev olarak Kant’a kadar gelen, pozitivizmden ve aydınlanmadan geçerek Zerdüş’tün görüldüğü aydınlık öğle vaktine ilerleyen bu altı basamaklı felsefe tarihi (Nietzsche, 1991b, s. 24-25), ilerlemeci ve totaliter bir tarih yazımıdır²⁵.

Nietzsche, 19. yüzyılın yaygın bir anlayışını haksız yere Sokrates’e yüklemektedir. Tek bildiği şeyin hiçbir şeyi bilmemek olduğunu söyleyen Sokrates, akı, *Logos*’u, bilmeyi, sözü, belirsizlikle, bilmemeyle, yazıyla ilgisinde kavramaktadır. *Phaidros*’ta sözün (*Logos*’un, aklın) kesinliğini yazının belirsizliğinin üzerine koyan Platon, bu metinden daha önce yazıldığı tahmin edilen *Timaios*’ta yazının belirsizliğinin tıpkı konuşma gibi siyasal alan için kurucu bir güç olabileceğini savunur. Konuşmanın ve *Logos*’un karşıtı olarak kavranan yazının belirsizliği ile Eski Yunan demokrasisinde yönetici sınıfın belirsizleştirilmesi, herkesin sırayla ya da kurayla yöneticilik yapması gibi özellikler arasında kan bağı vardır. Platon ve Sokrates, yazıyı, belirsizliği, övünülen hiçbir şey bilmeme edimini, *Logos*’un, aklın, sözün karşısına bir antitez olarak koymamaktadırlar. *Logos*’u ve akı, bilmeme ve belirsizlik açısından yeniden tanımlamaktadırlar. En kesin bilginin hiçbir şeyi bilmediğini bilmek olması, en kesin bilginin belirsizliğe dair bilgi olduğuna delalettir. Bilginin objesi bilmemek ve belirsizliktir. Siyasal alana dair bilginin

²⁵ Sokrates’in rasyonalizmle yaftalanmasının mükemmel bir örneği, Derrida’nın 1972 tarihli *Platon’un Eczanesi* metnidir.

konusu da siyasal alanda iktidarın bilinemeyecek kadar belirsizleştirilip istikrarsızlaştırılması; bütün yurttaşların doğrudan siyasal alana katılmaları; kendi yapıp etmeleriyle iktidarın belirsizliğinin bilgisini üretmeleri ve egemen iktidarın değerden düşürülmesidir. Sokrates, kendisi bir iktidar olmak istemediği için, idamdan kaçmayı değil öldürülmeyi tercih etmiştir. İsa, kendisi bir iktidar olmak istemediği için dayak atılan suratının öbür tarafını da düşmanına uzatır ve kendisini tanrının oğlu kabul ederek tanrıyı, bu en büyük iktidar odağını kendisine benzetir, kendi ayırt edici niteliği olan iktidarsızlığı tanrıya yükler, en büyük iktidar olan tanrıyı bu sayede değerden düşürür.

I.10. GÖSTERGEYE KARŞI SİMÜLAKRUM

Eski Yunan düşüncesine modern bir bakış açısından yaklaşan filozoflar, Yunan düşüncesini diğerlerinden ayırt etmek için tarihte bir kırılma anı icat etmek zorunda kalmışlardır. Nietzsche için bu kırılma anı, Sokrates ve Euripides iken Heidegger, Sokrates'ten önce Yunanlarda felsefe, bilim, fizik diye bir şeye ihtiyaç olmadığını, Sokrates'le birlikte düşüncenin felsefenin içine kapatıldığını ve sona erdirildiğini savunur (Heidegger, 1998, s. 241). Michel Foucault, bu kırılma anını çok daha ilere çeker ve Yunan düşüncesinin Hristiyanlığın yaygınlaşmasıyla birlikte sona erdiğini ileri sürer. Dönüm noktası, Roma imparatorluğunun Hristiyanlığı resmi din ilan etmesidir. Foucault, bu dönüşümü, simulakrum düşüncesinin sönümlenmesiyle ve her yerde göstergeler gören düşüncenin yaygınlaşmasıyla ilişkilendirir (Foucault, 2006b, s. 144). Göstergenin, anlam veren gösteren ve anlam verilen gösterilen olmak üzere iki kutbu vardır. Göstergesi anlayış, dünyayı bu ikilik açısından yorumlar. Gördüğü her şeyi ikiliğe indirger. İyi ve kötü ikiliğine göre hareket eden Hristiyanlığa göre her şey tanrının bir işaretidir ve keşfedilmesi gerekir. Simulakrumda ise her türlü ikilik düşüncesi dışlanmış, üçüncü bir unsur zorla ilişkiye sokulmuştur. Platonik düşünce, ideaların kopyalarına tahammül eder, çünkü kopya bile olsalar onlar idealardan pay almışlardır. Kopyanın kopyası olan simulakrumun, taklitçenin, şiirin ise ideayla hiçbir bağı kalmamıştır.

Belirsizliğin savunulmasının yetkin bir örneğine Herakleitos'ta rastlanır. Herakleitos'a göre, bu dünya karşıtların çatıştığı bir savaş alanıdır ama savaş durumu daimidir.

Karşıtların birbirine indirgenip yaftalanması, zorunlu olan çatışma durumuna son vereceği için kabul edilemez. Herakleitos'un bu dünyayı ateş olarak kavraması manidardır. Bir yandan, karşıt unsurların birbirine indirgenmemesi anlamında belirsizlik, karanlık, bilmeme, çatışma, savaş durumu savunulur. Öbür yandan, evreni, en aydınlık, en parlak unsur olan ateşle bir tutarak, belirsizliğin en kesin belirlilik olduğu anlatılmak istenir. Tıpkı bilmemeyi en kesin bilginin nesnesi yapan Sokrates gibi Herakleitos da belirsizliği en yüksek ilke olarak göstermektedir. Herakleitos'u ziyarete gelen dostları filozofu ateşin içinde otururken bulmuşlardır. Çünkü Herakleitos'un özel alanı, evi, siyasal alanda en yüksek ilke olarak gösterdiği ateştir. Yani Herakleitos'ta özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrım, bu bağlamda, silinmiştir. Siyasal alan bizatihi yaşam olmuştur. Sonradan Platon *Timaios* adlı eserinde kamusal alanı tıpkı Herakleitos'taki ateş gibi bir belirsizlik, çatışma ve bilinmeyen unsur olarak *Khora*'ya göre düzenlemeye çalışacaktır.

Modernliğin özne merkezli felsefe yapma anlayışı “Herakleitos kimdir” diye sorar ve bir savaş alanı olarak Herakleitos'un düşüncesini kendisiyle tutarlı olması gereken-beklenen bir kimliğe, bir özneye kapatmaya çalışır.

“Herakleitos kimdir” sorusu yanlış sorulmuş bir sorudur.

Herakleitos nedir?

Herakleitos ateştir.

“Sokrates kimdir” sorusu yanlış sorulmuş bir sorudur. Hatta soru olmayı bile hak etmemektedir. Çünkü soru her zaman belirsiz konumunu korumak zorundadır. Soruya verilecek cevap, soruyu çözüp tüketmemeli, tersine sorunu daha da derinleştirmelidir. Sokrates “neyi biliyorum” sorusuna “hiçbir şeyi bilmediğimi” diye yanıt verir. Bu sayede soruyu daha da derinleştirerek, yukarı kaldırarak, farklılaştırarak, daha üstün bir amaç doğrultusunda devam ettirerek soru olarak, belirsizlik olarak korur.

Sokrates nedir?

Sokrates, cinsiyetsiz, kökensiz, yaratıcısı olmayan ve bu dünyadaki her şeyin, bütün soruların ondan pay aldığı *Khora*'dır. Derrida ise “Khora denilen bu yarığı, uçurumun açıklığını açan şu Kaosa çok hızlı yaklaştırmayalım. Oraya korkunun insanbiçimsel formunu ve pathos'unu savurmaktan kaçınalım” der (Derrida, 2008, s. 39). Yani Sokrates'i *Khora* ile ve Herakleitos'u ateşle özdeşleştirmenin bir tür antropomorf tavrı olduğunu savunur. Şüphesiz ki Derrida'nın kaygısı soruyu soru, belirsizliği de belirsizlik olarak korumakla ilgilidir, yani belirsizlik unsurları olan *Khora*'yı ve ateşi belirlilik unsurları olan “Herakleitos” ve “Sokrates” özel isimlerine, kimliklerine, öznelere kapatmamakla ilgilidir ve şayet soru “Sokrates kimdir” diye sorulsaydı, o zaman özne merkezli felsefe yapmanın ve insanbiçimciliğin tuzağına düşülmüş olunacaktı. Oysa “Sokrates nedir, Herakleitos nedir, Platon nedir” sorularının cevapları, bu soruların içine veya çeperine doğdukları siyasal alanın neliğinden pay alırlar.

I.11. BELİRSİZLİĞİN BİLGİSİ: POLİTİKALAR, KONUMLAR

Herakleitos'tan Platon'a ve ötesine Eski Yunan'da en yüksek hakikat, en değerli bilgi, belirsizliğin bilgisidir. Eski Yunan demokrasisi siyasal alanda belirsizlikten pay aldığı oranda demokratik, uzaklaştığı oranda baskıcı ve emperyaldir. Altıncı yüzyılın sonunda Kleisthenes dönemi Atina'sında meclisler sınıf farklılıklarının kaldırıldığı veya minimuma indirildiği bir düzenlemeyle reorganize edilmiş, egemen iktidarın merkezinde yer alması beklenen ve gereken “kral”, “yönetici”, “egemen” gereksizleştirilmiştir. Bütün yurttaşlar iktidara eşit uzaklıktadırlar. Yani herkes yöneticidir. Herkes yönetici olduğu için hiç kimse yönetici değildir. Ulus Baker, *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*'de, Kleisthenes'in çerçevesini çizdiği reformların öncelikle geometrik bir tasarımdan izler taşıdığını söyler:

Doğuluların aritmetiğine karşı geometri, Yunan kozmolojisini, bilimini, felsefesini, siyasetini ve mekân kullanım tarzlarını belirlemektedir. Geometri sayesinde vatandaşların işgal ettikleri her konum ‘tersinir’ olabilmektedir: Başka bir deyişle bir dönem bir vatandaşın işgal ettiği konumu başka bir vatandaş gelip işgal etmekte, konumlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. (...) Solon döneminde herhangi bir kargaşa baş gösterdiğinde olağanüstü yeteneklere sahip bilgeler göreve çağırılır. Kleisthenes döneminde ise kent bunalım ve sorunlarını, kurumlarının normal işleyişi sayesinde çözmelidir; yani kendi öz ‘nomos’una uygun olarak. (...) Anaksimandros'un *to meson (ortada olma)* ilkesinin siyasal

alana tercümesini Kleisthenes anayasasında buluruz. (...) Artık Hesiodos'ta olduğu gibi 'köklere' ve 'kaynaklara', Thales'in 'su'yu ya da Anaksimenes'in 'hava'sı türünden dayanak ve ilkelere ihtiyaç yoktur. Duran her şey, uzamın geometrik özellikleri sayesinde, daha doğrusu 'eş uzaklık' sayesinde dengesini korumaktadır. (...) Sınırsız, kuşatıcı, ucu bucağı olmayan 'apeiron', bir monark gibi, bir kral ya da tiran gibi yönetmez dünyayı. *Apeiron*, evrenin her unsuruna aynı ilkeyi dayatan ortak bir yasadır. (...) Öyle ki tüm vatandaşlar benzer ve eşit olsunlar, kamu işlerinin yönetimine katılımda aynı haklara sahip olsunlar (Baker, 2005, s. 58-61).

Eski Yunan demokrasisinin devlet aygıtını tamamen dışladığını savunan görüş, Deleuze tarafından eleştirilir. Deleuze, Yunan siyasal aygıtını devletçi ve devlet karşıtı anlayışların bir çatışma alanı olarak kavrama eğilimindedir. Dolayısıyla Eski Yunan'daki siyasal alanı, yönetim işlevini şu ya da bu şekilde üstlenen kurumların ortadan kaldırılması açısından anarşist olarak değerlendirmek için evvela anarşizmden ne anlaşıldığı aydınlatılmalıdır. Doğrudan demokrasi uygulamasında, yani yönetici sınıfın ortadan kaldırıldığı bir durumda her türlü eşitsizliğin ve köleciliğin de kendiliğinden kalkacağını savunan klasik anarşizm, Eski Yunan düşüncesinin kaotik iç deneyimini (kölecilikle doğrudan demokrasinin bir aradalığını) kapsayıp kucaklamak için fazla donanımlı değildir.

Eski Yunan demokrasisindeki siyasal alan, klasik anarşizmden ziyade "postyapısalcı bir anarşizm"e yakın olabilir. Kavramı ilk ortaya atanlardan Todd May, geç modernlikteki anarşist düşüncelerin kaynağını 19. yüzyılın pozitivizmiyle, ilerlemeciliğiyle, aydınlanmacılığıyla bezeli Proudhon, Bakunin, Kropotkin gibi klasik anarşistlere değil, Foucault, Deleuze, Lyotard gibi yapısalcılık sonrası filozoflara (May, 2000, s. 23) ve bu filozofları ortaklaştıran Nietzsche'ye dayandırır. Peki, neden Nietzsche?

"Bu dünya güç istencidir ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz ve başka bir şey değil" diyen Nietzsche (Nietzsche, 2010, s. 651), iktidara dair soruyu yanlış soran klasik anarşizme bir çıkış olanağı sunar. Klasik anarşizm, iktidarı her zaman baskıcı bir unsur olarak kavramıştır. Baskıcı iktidar bir kez alaşağı edildiğinde insanların eşitlik, özgürlük ve barış içinde bir arada yaşayacaklarına inanılmıştır. Bütün eşitsizliklerin kaynağı olarak yönetim aygıtı ve o aygıtın en büyüğü olarak da devlet hedef seçilmiştir. Nietzsche'nin siyaset felsefesinin değeri ise iktidar ilişkilerine getirdiği yeni tanımdadır. Nietzsche, yaşamı koruyup arttıran temel bir istenç

olduğu için, iktidarı olumlar. Şayet iktidar sadece baskıcı ve tahakkümcü bir düzenleme olsaydı çok kırılgan bir şey olurdu. Nietzsche'deki etkin güçlerle tepkisel güçler arasındaki ayrım, iktidarın yaşamı koruyup arttıran biçimiyle yaşamı devlet aygıtı görünümünde yadsıyan biçimi arasındaki derin ayrıma denk düşer. Klasik yaklaşım, iktidarı hep iki eşitsiz unsur arasındaki, biri diğerini mağlup eden baskıcı bir düzenleme olarak algılamıştır. Yaşamı yadsıyan iktidar biçimi için bu tanım kabul edilebilir.

Yaşamın onaylanması demek, yaşamın kaynağı olan belirsizliğin, çatışmanın (Herakleitos'taki ateşin, Platon'daki *khora*'nın) “dil”i olan sorunun “soru” olarak, “belirsizlik” olarak korunmasıdır. En mükemmel, en zor soruya verilecek cevabı, yani en yüksek bilginin nesnesini, “bilmeme” olarak, yani yine bir soru ve bilmece olarak saptayan Sokrates, yaşamı Nietzscheci anlamda koruyup arttırmıştır. Bilmemeyi en yüksek bilginin konusu yapan Sokratik tavır, Georges Bataille'ın içsel deneyiminde karşımıza çıkar:

Bu dünya insana çözülecek bir bilmece olarak verilmiştir. Tüm yaşamım, derin düşüncelere dalışlarım kadar kuraldışı tuhaf zamanlarım, bilmeceyi çözmekle geçmiştir. Yeniliğinin ve genişliğinin başımı döndürdüğü sorunların gerçekten ucuna geldim. Olabileceği düşünilemeyen ülkelere girerek hiçbir zaman gözlerin görmediği şeyleri gördüm. Bundan daha başdöndürücü bir şey olamazdı. Gülmenin ve aklın, korkunçluğun ve güneşin içine girilebilirdi... Bilmediğim, ateşime duyarlı olmayan hiçbir şey yoktu. Muhteşem bir kaçık gibi ölüm, olabilirliğin kapılarını ya aralıksız açıyor ya da tamamen kapatıyordu. Bu karmaşada, isteğime göre kaybolabilirim, kendimden geçebilirim, ama isteğime göre yolları ayırt edebilirim, entelektüel gidişe belirgin bir bölüm ayırabilirim. Gülmenin incelemesi bana, genel ve coşkusal bilgi verileri ile yargılamaya dayanan bilgi verileri arasında çakışmalar alanı yarattı. Harcamanın değişik şekillerinin (gülme, kahramanlık, erime, kurban etme, şiir, erotizm veya diğerleri) birbiri içinde kaybolan içerikleri, varlıkların kayboluşunun ve yalnızlığının oyunlarını düzenleyen bir iletişim yasasını kendiliğinden tanımlamaktadır. Birbirine yabancı veya birbirine kabaca karıştırılmış iki çeşit bilgiyi bir noktada birleştirme olanağı, bu varlıkbilime umut edilmemiş bir dayanıklılık kazandırır: tam anlamıyla düşüncenin devinimi kayboluyor ama tekrar kitlenin oybirliği ile güldüğü noktada tam anlamıyla yolunu buluyordu. Bundan bir zafer duygusu hissettim: belki gayrimeşru, belki vakitsiz?... Bana öyle gelmiyor. Bana olanı hemen bir ağırlık gibi hissettim. Sinirlerimi ayaklandıran şey görevimi tamamlamış olmaktı: Bilgisizliğim önemli noktalardaydı, çözümlenmesi gereken daha fazla bilmece! Her şey çözülüyordu! Yeni bir bilmeceyle uyandım ve bunun hemen çözümsüz olduğunu anladım: Bu bilmece üstelik çok acı vericiydi, beni o kadar ezici bir güçsüzlük içinde bıraktı ki onu Tanrı gibi hissettim, eğer varsa, o da hissederdi (Bataille, 1999, s. 21).

Yaşamı yadsıyan tepkisel güçlerin belirlediği iktidar biçimleri, soruya (belirsizliğe) cevap (kimlik) verirler. Belirsizlik, belirsiz olma niteliğini yitirir. Rütbelere, hiyerarşiler, roller, karakterler, unvanlar, belirsizliği çeşitli kimliklerin içine kapatırlar. Baskıcı iktidar işte burada, öznenin doğduğu yerde ortaya çıkar. Özne, yaşamı yadsıyan devletin insan teklerince içselleştirilmesidir, baskıcı iktidar biçiminin gönüllü kulluğudur. Hiçbir şey bilmediğini bilen birisi, kendisini en bilge kişi olarak en yüksek belirsizlikle özdeşleştiren birisi, Sokrates, nasıl bir özne olabilir? Evini ateşin içine kuran Herakleitos nasıl bir özne olabilir?

Spinoza “potentia” ile “potestas” arasında önemli bir ayrım yapar. “Herkesin doğal hakkının yalnızca gücü (potentia) tarafından sınırlandırılmasını” sağlayan güç ile “en korkulur, en yüksek ceza tehdidiyle herkesi sınırlayabilecek en yüksek iktidara (potestas) sahip kişi”nin iktidarı arasındaki ayrım (Baker, 2005, s. 82), bu sefer başka bir bağlamda, Nietzsche’deki etkin güçler-tepkisel güçler ayrımına denk düşer. Etkin güçlerin teşkil ettiği, yaşamı koruyup arttıran, doğrudan bir demokrasiyi mümkün kılan, anarşizan bir iktidar ile tepkisel güçlerin teşkil ettiği devletçi-baskıcı-faşizan iktidar arasındaki ayrımdır bu.

Heidegger “Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü”nde “adalet” kavramını “geçici güç ilişkisinin kendini bengi kılma istenci” şeklinde tarif etmiştir (Heidegger, 2001, s. 44). Şayet geçici güç ilişkisi kendisini yine bir geçici güç ilişkisi olarak koruyorsa, yani her türlü demokrasi düşüncesinin olanağının koşulu olan bir geçicilik durumunu, geçicilik sayesinde hiçbir güç ilişkisinin tahakküm ve baskı halini alamamasını temin ediyorsa, bu durumda geçici güç ilişkisi yine geçici güç ilişkisi olarak kalır ve kendini bengi kılmış olur. Mesela Eski Yunan demokrasisinde kurayla ya da sırayla yönetici olan bir yurttaşın ertesi yıl tekrar yönetici olamamasında yaşandığı gibi. Bu durumda geçici güç ilişkisi olarak *kurayla ya da sırayla yönetici olan yurttaşın yöneticiliğinin geçiciliği* kendini bengi kılmış olur. Adaletin olanağının koşulu da budur zaten. Herkesin, bütün yurttaşların yönetime katılmasının sağlanmasıdır.

Kendi yapısökümünü temin eden, kendisinin yapısını bozan, kendi öz yıkımını kışkırtan, bütün kalıcı güç ilişkilerine, kendisine bile karşı olan, kalıcılığının altını oyan,

kendisini güle oynaya yıkan, trajik bir siyasal alandır. Herakleitos yaşamı neden bizzat ateşle özdeşleştirir? Çünkü ateş, trajik ve anarşist bir iktidardır. Hem yaşama kaynaklık ederek onu koruyup arttırır hem de kendisini yakarak, yıkarak bozarak, kendisinin bir egemen iktidar olmasını engeller. Bu yüzden Platon, yaşamın kökenlerini açıklamada kullandığı “khora” kavramını bilinçli bir şekilde, kendi yapısökümünü temin edecek şekilde, cinsiyetsiz, başlangıçsız, belirsiz bırakır.

Potentia ve *potestas* arasında, trajik, anarşist iktidarla baskıcı, devletçi iktidar arasında, etkin güçler ile tepkisel güçler arasındaki ayrımın bir benzeri yazı ile edebiyat arasında olabilir. Baskıcı bir iktidar olarak edebiyat aygıtı, “yazı”nın kendisini sürekli yapısöküme uğratan, kendisini sürekli geçici kılarak sürekli yineleyen, farklılaştıran, yaratan doğasını edebiyat kurumunun, akımların, değer biçmelerin içine kapatır. Yazı geçicidir, değişkendir, belirsizdir, edebiyat kalıcıdır, kesindir, yazılanları çoğu kez belirli bir dünya görüşü açısından kodlar. Enis Batur ve Oruç Aruoba’nın 80’lerin başlarında çıkardıkları kültür sanat dergisinin adının *Edebiyat* değil *Yazı* olması manidardır.

Edebiyat aygıtı, edebi aygıt, akımlar, kurumlar, sınıflandırmalar, indirgemelerle iş görür. Bu baskıcı aygıtın temel unsuru öznelardır, yazarlardır.

“Yazı”, o anki yaratıcılığının katılaşıp taşlaşmaması için geçiciliğini benci kılma eğilimindedir. Yaratıcılığını ancak yeni yaratılarla sürekli kılabilir. Bu bakımdan yazının temel unsuru öznelar, yazarlar değil, yaratıcılığı sürekli farklılaştırma eğilimindeki öznelliklerdir. Edebiyatın baskıcı iktidarına göre yazıyı tanrı-yazarlar yaratırlar. Yazının anarşist iktidarına göre ise yazıyı (mesela bir tragedya eserini) yine yazının kendi içkinliği (trajik söylem) yaratır. Öznellik tam olarak bu performatif konjonktürde ortaya çıkar. Yazar, yazının faili değildir, yazının kendisi kurucu, yaşamı koruyup arttırıcı, etkin bir güçtür.

Tanrının ve kralın kurtarıcılığını, müdahaleciliğini, işgalciliğini simgeleyen *deus ex machine* unsuru, yaşamla trajik bir bağı olan bir yazı biçimi olarak tragedyanın içkinliğine darbe vurmuştur. Bir “yazar” olarak Euripides tragedyanın içkinliğine

müdahale etmiştir. Tragedya kahramanları yapıp etmelerini yine tragedyanın içkinliğinden çıkarmalıdır. Onları yazının dışından gelen aşkın unsurlar etkilememelidir. Oysa Euripides'in *Medeia*'da yaptığı tam olarak budur. Çocuklarını öldüren Medeia'yı, tanrıyı ve kralı simgeleyen *deus ex machine*, oyunun sonunda en hafif deyimle baştan çıkarır.

Yazarlar, tanrılar, krallar, özneler, kimlikler, yazının içsel, trajik, belirsizliği kışkırtan yapısına aykırı aygıtlardır. Dışarıdan, tıpkı birer *deus ex machine* gibi yazıya müdahale ederler, yazının kendi egemenlikleri açısından yorumlanmasını isterler ve baskıcı erkleriyle bunu sağlarlar da. Bu bakış açısına göre *Timaios* adlı eseri okumak ve anlamak demek, yazar Platon'un neyi kastettiğini keşfetmek ve anlamak demektir. Oysa tam da bu yazar Platon imgesi bir kurgudur, illüzyondur, egemen iktidar tarafından icat edilmiş bir kapatılma mekânıdır, yani bir öznedir. *Timaios* adlı eseri Platon değil, eserin kendi içkinliği, yani bir öznellik deneyimi yazmıştır.

Temsiliyetin aşırılaştırılarak bütün temsil öğeleri hiyerarşisinin değerden düşürüldüğü Velazquez'in 1656 tarihli *Nedimeler* tablosu bu öznesiz yaratıcılığı pekiyi ifade eder:

İlk bakışta, tablo basit bir konuyu işlemektedir. Kralın beş yaşındaki kızı infante Margarita, nedimleri (las meninas) ve soytarılarıyla çevrelenmiş olarak tablonun ortasındadır. En dip tarafta, saray nazırının silüeti görülmektedir, ama biraz daha yakından ve daha dikkatle bakılınca, tabloda başka kişilerin de olduğu fark edilmektedir. Dip duvarın üzerinde bir ayna vardır ve aynadan İspanya kralı IV. Felipe ile Avusturyalı kraliçe Maria Anna'nın görüntüleri yansımaktadır. Ve ressamın bizzat kendisi, üzerinde çalıştığı tuvalde bize ters dönmüş olarak görülmektedir. O halde, resmi yapılan kimdir, kimlerdir? Tablonun adının belirttiği gibi, nedimler mi, küçük prenses mi, yoksa kral ve kraliçe mi? Tablonun mekanı nerededir? Ressamın çalıştığı atölyede mi, yoksa kral ile kraliçenin bulunduğu yerde mi? Acaba iki tablo mu vardır? Biri gördüğümüz, diğeri de görmediğimiz, ama yapıldığını anladığımız. Asıl tablo hangisidir? Öte yandan, kral ile kraliçenin durdukları yer, aynı zamanda bizimde, seyircinin de durduğu yerdir. *Las Meninas*, bakanın bakılan olduğu ve tablonun kişilerin arasına katıldığı tek resimdir; ayna kral ile kraliçenin görüntüleriyle birlikte, bizimkini de yansıtmak durumundadır (Foucault, 2001, s. 9).

Michel Foucault, Velazquez'in öznesiz ve hiper temsiliyetçi sanatını, sürrealist Paul Klee ile karşılaştırır (Foucault, 2004, s. 97). Nitekim sürrealistler de, tanrı-yazar imgesini yok etmek için otomatik yazı gibi aşırı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu düşünüş, yaşamı yaratan bir aşkın gücün olmadığı, yaşamın yine kendi kendisini

yarattığı, öznesiz, failsiz, cinsiyetsiz, belirsiz *Khora* metaforuyla paraleldir. Peki, Platon kimdir? Her şeyden evvel bu soru yanlış sorulmuş bir sorudur, “Platon nedir” diye sorulması gerekir. Platon da tıpkı şiir, roman, öykü gibi kendisine özgü bir yazı, bir *Çokluk* biçimi olabilir. Başka bir şey de olabilir.

Hep özne merkezli iş görmüş olan edebiyat aygıtının baskıcı iktidarı ve o iktidarı taklit eden akademik iktidar, yazının belirsizliğini öven *Timaios* adlı eserle yazının belirsizliğinden yakınan *Phaidros* adlı eseri nasıl tek bir özneye mal edebilir ki? Edemez çünkü birden fazla Platon vardır ve bu eserleri teklik değil, birden fazla Platon, *Çokluk* teşkil etmiştir. Baskıcı, devletçi, ideaların belirliliğine tapan Platoncu tepkisel güçler ile doğrudan demokrasiden, anarşizan erkten pay alan Platoncu etkin güçler bir savaş alanı olan Platon’un bedeninde mücadele ederler. *Phaidros*’la, *Timaios*’la bu mücadeleye tanık olunur.

Aradaki değer farkını görmek için, Roland Barthes’ın yaptığı gibi yazıyı, metni “okurcul metin” ve “yazarcıl metin” diye farklılaştırmak gerekir:

Barthes tam bu noktada yazarın ölümü düşüncesini kesinleyen bir ayırmda bulunmakta, okuyucunun kendisine çizgisel bir biçimde sunulanı edilgen olarak alımladığı metinleri “okurcul metinler”, okuyucunun değişik bağlantılar, örüntüler, anlam ağları kurmasına olanak tanıyan metinleriyse yazarcıl metinler diye tanımlamaktadır (sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü, 2002, s. 1590).

Logos’un kesinliğinin ve baskıcılığının savunulduğu *Phaidros* adlı eser, Bartezyen bir dille söylendiğinde okurcul bir yazıdır. Belirsizliği yaşamın kaynağı olarak gösteren ve *Logos*’u belirsizlikle ilgisinde ele alan *Timaios* adlı eser ise yazarcıl bir yazı olarak adlandırılabilir.

1.12. BELİRSİZLİK VE ANARŞİZM

Etkin güçler ve tepkisel güçler arasındaki temel ayırım, *potentia* ile *potestas* arasında, göçebe düşünce ile devletçi düşünce arasında, anarşist erk ile baskıcı erk arasında, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi arasında ve yazarcıl yazı ile okurcul yazı arasında yeniden üretilmektedir. Eski Yunan demokrasisinin doğrudan demokrasi

deneyimini bizim geç modernliğimizde yeniden üretmeye çalışan bir öznel, bu temel ayrımlarla yüzleşmek ve kendini onlara göre konumlandırmak durumundadır. Postyapısalcı anarşizm bu konumlardan bir tanesidir. Eski Yunan demokrasisinin postyapısalcı anarşizmle iki temel benzerliği vardır. İlk olarak, postyapısalcı anarşizm, iktidar kavramını tümünden reddeden klasik anarşizmden farklı olarak iktidarın olumlu bir güç olabileceğini savunur. Anarşist bir iktidarla baskıcı bir iktidar arasında ayrıma gider. Eski Yunan demokrasisi de anarşizan iktidarla baskıcı iktidar arasında, doğrudan demokrasiyle ayrımcılık arasında bir mücadele alanıdır. İkinci olarak, postyapısalcı anarşizm, insan ve özne merkezli klasik anarşizmden farklı olarak anti-hümanizmi ve özneliği savunur. Klasik anarşizme göre yönetici sınıf ortadan kalktığında doğaları gereği dayanışma içinde yaşamaya yazgılı insanlar kalıcı bir barışa kavuşacaklardır. Postyapısalcı anarşizme göre ise bu, iktidarın nasıl işlediğini kavrayamayan klasik bir anlayıştır. İktidar, bir hükümdarda, bir sınıfta, bir yerde toplanmış bir odak değildir. İktidar her yerdedir. Zaten bu yüzden Nietzsche dünyayı ve yaşamı şu ya da bu türden bir gücü isteme olarak adlandırır. İnsanların özünde tıpkı karıncalar veya arılar gibi iyilikle ve karşılıklı yardımlaşmayla dolu, fakat yönetici sınıf tarafından bastırılan bir doğaları yoktur. İnsan merkezli özne anlayışı, 19. yüzyılın başında kapitalizmin geçirdiği muazzam dönüşüme paralel icat edilmiştir.

Egemen iktidarı kendi egemen bedeninde toplayan, “devlet benim” diyen, dolayısıyla toplumda işlenen tüm suçları kendi bedenine karşı işlenmiş bir suç sayan ve bütün suçları egemen iktidara karşıt olmaya indirgeyen, böyle yaftalayan baskıcı iktidar, kendisine tehdit oluşturan bütün dışlanmışları, ezilmiş ve aşağılanmışları, dilencileri, sarhoşları, işsizleri, hastaları, delileri, dilin dışında düşünen şairleri, muhalifleri tek bir Genel Hastane Kurumu'na kapatarak toplumdan uzak tutmaktadır. 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde egemen iktidar bu kapatılma biçimini, hızlı nüfus artışı, sanayileşme ve değişen güç ilişkileri nedeniyle hantal, pahalı ve kullanışsız bulmaya başlar²⁶. Tek ve

²⁶ Michel Foucault, “kapatılma” kavramının modernliğin bir ürünü olduğunda ısrar eder. Ortaçağda “hücreler her şeyden önce bir tür mahkeme bekleme odasıydı, birini teminat altına almak için, ardından öldürmek için veya başka tarzda cezalandırmak için veya serbest kalabilmek için fidye ödesin diye kapatıyorlardı. O dönemde hücre bir geçiş yeri idi: Ölüme veya ölümü parayla satın alarak özgürlüğe doğru geçiş. Hapishanenin kendi başına bir ceza olacağı düşüncesi ortaçağa tamamen yabancıydı ve bu türden uygulamalar o toplumlarda yoktu. Kapitalizm, başlangıçta yeni sorunlarla, özellikle el emeği, işsizlik sorunlarıyla karşı karşıya

genel bir kapatılma pratiği (bütün dışlanmışları deli damgasıyla aynı yere kapatmak) değerden düşer, yeni ve çok sayıda kapatılma pratikleri kullanıma sokulur. Kendimizi eylemlerimizin öznesi olarak gördükçe özgürleştığımız düşüncesini ayakta tutan devasa tertibat, sanki en gizli köşelerimizde yer alan bir hakikati gün ışığına çıkarır: "Ben insanım" deriz ve insanlaşırız. Kendimizi kendi istencimizle "insan" adlı kapatılma pratiğinin içine kapatır ve insan haklarıcı eğitim yardımıyla egemenlerin gönüllü kulluğunu üstleniriz. Bundan böyle egemenlerin başımıza bir gardiyan dikmesine gerek yoktur, biz kendimiz bir özne olarak kendimizin polisiyizdir.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te geçen "İnsan varlığının üç değişimini size adlandırıyorum: insan varlığının nasıl deve olduğunu, devenin de aslan, aslanın da sonunda nasıl çocuk olduğunu", sözünü Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*'da üç defa alıntılar ve bu alıntıların hemen altında, devenin sürü insanını, aslanın özgür insanı, çocuğun da trajik insanı simgelediğini öne sürer (Kuçuradi, 1999, s. 27, 53, 69). Acaba trajik insan bir özne midir? Tragedya kahramanı bir özne olabilir mi? Hatta tragedyaya konu olan kahraman, bir "insan" olabilir mi?

"Trajik insan" kavramı bir oksimorondur. "Trajik olma" ve aynı zamanda "insan olma" birbiriyle çelişmektedir. Foucaultcu perspektife göre, "Özne-İnsan", 19. yüzyılın başlarında, değişen güç ilişkilerine bağlı olarak yeni bir kapatılma biçimi ihtiyacını karşılamak üzere egemenler tarafından icat edilmiş bir kapatılma formasyonudur, performatif açıdan modern hümanist söylemin kurduğu tek kişilik bir hapishanedir. Kuçuradi etiğinde ise "insan olma", tıpkı Euripides'in yaptığı gibi, "trajik olma"ya bir *deus ex machine* unsuru olarak dışarıdan müdahale etmektedir.

geldiğinde ve on yedinci yüzyıl toplumları Fransa'da, Almanya'da, hatta İngiltere'de büyük isyanlarla tanıştıklarında, sadece bu dönemde kapatmaya başvuruldu. Niçin? Çünkü, eski isyanları bastırma yöntemi artık elverişli gözüküyordu. O zamana kadar, normal olarak, insanları katleden ve aynı zamanda mülkleri ortadan kaldıran bir ordu gönderiliyordu, öyle ki bu tür işgaller mülk sahiplerini olduğu kadar küçük insanları da etkiliyordu. Mutlak bir katliamdı bu, ordu her şeyi yok ederek haftalar veya aylar boyu ülkede kalıyordu, yerle bir ediyordu, büyük toprak sahipleri vergi tahsil edemiyordu, bu, genel bir ekonomik felaketti. Farklı bir sonuç elde etmek için hapishane o zaman bulundu, şöyle ki hapishaneler nüfusun bir bölümünü tehlikeli bularak elemeye imkân tanıyordu; ancak bu eleme, isyancı bölgeler işgal edildiğinde olduğu gibi feci ekonomik sonuçlara yol açmıyordu" (Foucault, 2005, s. 105).

En yüksek erekerin değerdan düştüğü nihilist bir çağda “deve”nin simgelediğı sürü insanı, var olan değerlerle hesaplaşamadığı gibi, yıkılan değerlerin de altında kalır. “Aslan”ın simgelediğı özgür insan, eski, hükmü kalmamış değerlere karşıdır. 19. yüzyıldan önceki egemenliğin kralda toplandığı klasik, baskıcı iktidarı reddeder, zaten bu baskıcı iktidar kapitalizm için verimsiz ve hantal olduğu için yıkılıp gitmektedir ama özgür insanın kendisi yeni bir değer yaratamamaktadır. Eylemlerinin öznesi olarak gördükçe özgürleştiğı yanılsamasıyla, eskisinin yerini alan yeni egemen iktidarın gözleriyle görerek kendisini, “özne” adlı, “insan” adlı tek kişilik hapishaneye kapatmaktadır. Freud, kavramsallaştırdığı “Oidipous kompleksi” ile bu yanılsamanın, bu hastalığın adını koyar.

Oidipous kompleksi, anne-baba-çocuk üçgeninde aile kurumunun baba’nın adında ve otoritesinde simgeleşen baskıcı erkini hayatın her alanında, iyi bir evlat, iyi bir öğrenci, iyi bir asker, iyi bir ebeveyn, iyi bir yurttaş olarak yeniden üretmesi beklenen modern bireyin yaşadığı sıkıntıları ifade eder. Deleuze, baskıcı erkin hayatın her alanında yeniden üretilmesini “Oidipous emperyalizmi” diye adlandırır (Deleuze ve Guattari, 2007, s. 58). Tıpkı bir sömürgeyi işgal eder gibi Oidipal egemen iktidar, bedenleri işgal eder. Bedenlerin rızası olmadan bu işgal asla gerçekleştirilemez.

Öte yandan, özgürleştiğini sandığı her eyleminde aslında baskıcı devlet iktidarının görünümelerini yeniden üreten bedenlerin, Oidipous emperyalizmi tarafından işgal edildikleri tarihin, dönüm noktaları vardır. Değişen güç ilişkileri, yeni keşifler, hızlı nüfus artışı gibi etmenlerle onların da kamusal alana dâhil olmaları egemenler açısından daha ekonomik olduğu için, antik dünyadan klasik modernliğin eşğine geçişte köleler, yabancılar, kadınlar, dinsizler özgürleştirilmişlerdir.

Modern Türkiye’de egemenler tarafından dışlanan dindarlar, Kürtler, azınlık kabul edilenler, gayrimüslimler, komünistler, eşcinseller giderek kamusal alana daha fazla dahil edilmekteler. Kürtçe televizyon yayını, üniversitelerde Kürt dili eğitime başlanması, komünist partisinin 80 sene sonra mecliste temsil edilmek için resmi seçimlere katılabilmesi, gayrimüslimlerin kendi inançları doğrultusunda çocuklarını yetiştirebilmeleri için yapılan düzenlemeler, darbe anayasasının kimi maddelerinin

değiştirilmesi, dışlanan dindarların devlet aygıtında yer alabilmeleri için devlet kurumlarında yapılmak istenen düzenlemeler, şimdiye kadar dışlanmış kesimlerin kamusal alana katılmalarını sağlamaktadır. Çünkü böylesi egemenler için daha üretkendir. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan geniş kesimlerin siyasal alandan mümkün olduğunca dışlanmaları onları yönetmek için egemenler açısından oldukça pahalı bir yöntemdir. Bu yüzden baskıcı iktidar, dün işine öyle geldiği için dışlamak zorunda kaldıklarını bugün içine almakta, özgürleştirmektedir. Özgür insan ve Oidipous emperyalizmi, bu özgürleştirilme projesinin adı soyadıdır. Kuçuradi'nin Nietzsche yorumundaki “özgür insan”, Deleuze'ün Freud yorumundaki “Oidipous emperyalizmi”ne maruz kalan ve onu uygulayan kişidir. Modern egemen iktidar, klasik baskıcı iktidarlardan farklı olarak, *kapatarak ama bastırmayarak* yönetir. Eğer modern egemen iktidar, öznelerini bastırarak yönetseydi, çok kırılgan bir şey olurdu. Aksine, egemen iktidar, özgürleştirerek, kendimizi *eylemlerimizin öznesi olarak gördükçe özgürleştiğimiz* düşüncesini yücelterek denetim sağlar. Modern egemen iktidar, öznelerin güçlerini arttırarak onları denetler ve iktidar her yerde olduğu için kendisi de özneler tarafından denetlenir.

Siyasal alan ise, etkin, göçebe, devletsiz, yaşamı onaylayan, belirsizliği çoğaltan güçlerle, baskıcı, devletçi, kimlikçi, kesinlikten yana, yaşamı kapatan güçlerin ve erklerin bir mücadele alanı olarak görülmektedir. Böylesine heterojen bir alanda Oidipous emperyalizmi ve onun uygulayıcısı “özgür insan”, çağımızda baskıcı, devletçi erkin bütün görünümünü kapsayamamakta, onun tüm ihtiyaçlarına yanıt verememektedir. Çünkü günümüzde birden fazla iktidar rejimi aynı anda uygulanmaktadır. Modern egemen iktidar, yerini postmodern bir egemen iktidara bırakırken egemenliğin özgürleştirerek madun kılma stratejisinde de kırılma yaşanmaktadır. Kuçuradi'nin Nietzsche yorumunda geçen, yeni bir değer yaratamaması ve aynı zamanda eski değerlerin altında kalması mahiyetindeki “sürü insanı” kavramsallaştırması Euripides'teki Medeia karakteriyle ilişkilendirilerek, modern egemen iktidarla postmodern egemen iktidar arasındaki değer farkı kalınlaştırılabilir. Oidipous kompleksi, babanın adında simgeleşen baskıcı devlet erkinin nesnesi olan büyük anlatıların, -izm'lerin, dünya görüşlerinin, yaftalamaların, indirgemelerin, kimliklere kapatmanın ne düzeyde içselleştirildiğiyle ilgilidir. Çağımız ise büyük

anlatıların geriye çekildiği, duvarların yıkıldığı, sermayenin daha da küreselleşmek için savaşlar uydurduğu, bütün değerlerin göreceleştirdiği, “her şey uyar” ilkesinin en yüksek ilke haline getirildiği, kitlelerin sürüleştirildiği, savaşları bir simülasyon dünyasında televizyondan izlediği, kısacası Baba’nın öldüğü bir çağdır. Bu yeni sürü insanının “Medeia” diye adlandırılmasının nedeni, çağımızın postmodern karakterine de pek uyacak şekilde, Euripides’teki Medeia’nın “her şey uyar” ilkesinin en geçer ölçüt haline gelmesidir.

Medeia’nın “her şey uyar” ilkesiyle alakalandırılmasının nedeni, aileye, dine, geleneklere karşı gelerek yasayı ihlal ettiği için cezalandırılması gerekirken, devleti simgeleyen güneş tanrı Helios tarafından ve ayrıca Atina kralı tarafından, bu *deus ex machine* unsurları sayesinde kurtarılması ve yükseltilmesidir. Euripides’teki Medeia’nın eylemlerinin dayandığı hiçbir ilke yoktur. *Deus ex machine* (egemen erk tanrı ve kral), *Logos*’u adeta bir zımparayla silmiştir. Yerine de hiçbir ilke koymamıştır. Medeia için her şey uyar. Böyle bir yaşam, *Logos*’a hiçbir atfin yapılmadığı bir yaşam sürücektir. Dolayısıyla Eski Yunan’daki Medeia ile postmodern çağın nihilist kültürü arasında en yüksek değerlerin değerden düşmesi, yerlerine de yeni değerlerin koyulamaması anlamında bir kan bağı vardır.

I.13. OİDİPOUS’A VE MEDEİA’YA KARŞI ANTİGONE

Çağımızda Oidipous’un *Oidipalliğinin* öznelere özgürleştirerek yöneten ve bu yolla daha üretken kılan egemen iktidarı ile “her şey uyar” ilkesini meşrulaştıran Medeia’nın *Medeialliğinin* kitleleri sürüleştirerek yöneten egemen iktidarı çatışmaktadırlar. Kendini eylemlerinin öznesi olarak gördükçe özgürleştiğini sanan özgür insan ile nihilizmin çoktan bir asalağı haline gelmiş sürü insanı çarpışmaktadırlar. Antigone’nin eylemleri bu ikiliği ihlal edip aşmada ve kaldırmada önemli imkânlar sunmaktadır. Antigone, Nietzsche’nin ruhun deveden aslana ve çocuğa olan üç değişimini anlattığı eserdeki gibi bir “çocuk”tur. Yetişkin değildir. Devlet aygıtının gündelik hayattaki görünümünü

üreten yetişkinlerin simgesel düzenine girmemiştir. Onun yapıp etmeleri simgesel düzenden, “babanın adı”ndan önce gelir²⁷.

Hegel’in yorumu ise Antigone’yi hiçbir şeyin kendisinden kaçamadığı egemen iktidarın bir unsuru ve uğrağı olarak değerlendirmektedir. Tinin ailedeki, yurttaşlıktaki ve devletteki görünümünde Antigone ve Kreon, aileden yurttaşlığa geçişin eşiğindeki karakterlerdir. Yurttaşlıkta Antigone’ye yer yoktur. Çünkü kadınlar yurttaş değildir. Evrensel ilkelere dayalı devlet kurumunu simgeleyen Kreon’a karşı Antigone akrabalık kurumunun bir timsalidir. Fakat bu yüzden Hegel, Antigone’yi değersiz görüyor değildir. Antigone, devlet otoritesine geçişte akrabalığın çözülüşünü simgeleyen bir ara uğraktır. Antigone’yi “anaerki düzenden ataerki düzene geçişin, ama ayrıca da akrabalık ilkesinin temsilcisi olarak gören” (Butler, 2007, s. 12) Hegel, “Antigone’nin ev tanrıalarının yasasını, Kreon’un ise devletin yasasını temsil ettiğini iddia eder. Bu ikisi arasındaki çatışmanın, adalet konusunda nihai karar mercii olarak devlet otoritesi karşısında akrabalığın mutlaka geri çekilmesi gerektiği bir çatışma olduğunda ısrar eder. Başka bir deyişle, Antigone akrabalık ile devlet arasındaki eşiği temsil eder” (a.g.e. 16). Aile ve akrabalığa dair yasayı korumak isteyen Antigone ile devlet otoritesini pekiştiren yasayı korumak isteyen Kreon çatışmaktadırlar. Özel alandaki bir kişiyle kamusal alandaki bir kişinin çarpışması bizatihi özel alanla kamusal alanın çarpışmasıdır ve bu durum özel alanla kamusal alan arasındaki sınırın kendini yeniden tanımlamasını gerektirmektedir, çünkü “Antigone konuşur ve tam da özel alanda tecrit edilmesi gereken zamanda kamusal alanda konuşur” (a.g.e. 15).

²⁷ Bu değerlendirme, realiteye bakmanın sadece bir yoludur. Tragedya eserlerine dair sonsuz yorum yapılabilir. Kuçuradi’nin Nietzsche yorumunu Dölözyen açıdan farklılaştırmak, tragedya metinlerinin izin verdiği ölçüde yapılan sonsuz yorumlardan sadece bir tanesidir. Edebiyat tarihi açısından ve belki başka açılardan da trajik birer kahraman sayılan Oidipous’la Medeia’nın neden trajik değil de “özgür insan” ya da “sürü insanı” olarak değerlendirildiği sorulabilir. Ya da başka trajik kahramanlar varken neden bu üçünün seçildiği sorgulanabilir. Oidipous ya da Medeia tek başlarına elbette birer tragedya kahramanıdır ve trajiktirler. *Ne ki Medeia ve Oidipous, Antigone’nin yapıp etmeleriyle karşılaştırıldıklarında trajik değildirler.* Ve bizim çağımız –tarihte ilk defa- Oidipouslar’ın, Medeialar’ın, Antigone’lerin bir arada bulundukları, birbirlerini boğazladıkları bir çağdır. Oidipous-Ogün Samast, Medeia-Orhan Pamuk’la çatışmaktadır ve ikisi birden Antigone-Hrant Dink’le, ama seçimleriyle, yapıp etmeleriyle, eylemleriyle, egemen iktidarlara girdiği ilişkinin derecesiyle çatışmaktadırlar.

Tragedyalara özgü söylemin gücü burada ortaya çıkar. Trajik söylem, özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımı geçersiz kılmaktadır. Kamusal alanda özel alanın diliyle konuşan Antigone'nin yapıp etmeleri özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırları kaldırmaya yönelirken, Kreon'un eylemleri, sınırları yeniden tanımlayarak devlet otoritesini sürdürmeye yönelmiştir. Antigone kelimenin tam anlamıyla “sınırdadır”. Özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımı müdahale ederek siyasal alanın kamusal alanda daraltılmasını değerden düşüren Antigone ne tam olarak özel alandadır ne de kamusal alana nüfuz edebilmiştir. Antigone'nin eylemleriyle siyasal alanı kat ettiği yer özel alanla kamusal alan arasındaki sınırın değerden düşmesidir. Sınırın aşınması yeni bir var olma biçimidir. Antigone, sınırın ortadan kalkmasından sonra gelen bir karakter değildir, sınırın ortadan kalkma durumunun ta kendisidir. Antigone bir özne değildir. Kreon'a karşı çıktıkça özgürleştiğini sanmaz. Antigone'yi siyasal alanda politize eden, tam da özne olmamayı başarmasıdır. Antigone'yi trajik kılan, kendi özgür aklıyla egemenliğe kafa tutması değildir. Antigone bir özne olmadığı gibi bir özgür insan da değildir. Onun değerlendirmelerini kaçınılmazcasına ve her halükarda belirleyen, bu dünyanın yapısında, yani yaşamın kendisinde bulunan trajik unsurdur:

Her ne kadar günümüze kadar ulaşan tragedya formlarını inceleyerek, trajik olanın gerçek bilgisini edinmek mümkünse de, trajik görüngüsüne salt sanat yapıtı üzerinden ulaşmak imkânsızdır. Trajik olan, daha çok, *evrenin esas öğelerinden biridir*. (...) Trajik, her şeyden önce, olaylarda, yazgılarda, karakterlerde ve benzerlerinde algılayıp gözlemlediğimiz ve onların gerçekten de içinde var olan bir özelliktir. Bu *şeylerin kendisinden* çıkan ağır bir nefes, onların etrafını kuşatan bulanık bir parıltı gibidir; bu nefeste, benliğimizin, onun duygularının, acı ve korku deneyimlerinin değil de dünyanın yapısının belirli bir özelliği görünür bize (Scheler, 2007, s. 237).

Belirleyici soru şudur: Sanat eserleri olarak tragedyalardan kaynaklanan trajik söylem mi “trajik olan”ı yaratmaktadır yoksa “trajik olan”ın kendisi mi trajik söylemi ve tragedyaları kurmaktadır? Max Scheler, trajik olanın bu dünyanın yapısındaki bir unsur olduğunu belirterek sanat eseri ile yaşamın aynı unsurdan yapıldıklarını göstermek istemiştir. Sanatla yaşam arasındaki ayrımın silinmesi, hiçbir şeyi bilmediğini bilen Sokrates'in en yüksek bilgi olarak bilmemeyi, belirsizliği göstermesiyle paraleldir. Tıpkı Antigone'de özel alan ile kamusal alan ikiliğinin değerden düşmesi gibi, tıpkı Scheler'de sanat ile yaşam ayrımının silinmesi gibi, tıpkı Sokrates'te belirsizlik ile kesinlik arasındaki ayrımın ortadan kalkması gibi, 1968 olaylarına aktif olarak katılan

Foucault ve Deleuze de o günlere dair tavırlarını yorumlarken teori ile pratiğin kendileri için aynı şeyler olduğunu beyan etmişlerdir (Foucault, 2005, s. 32).

“Öyle eylemde bulun ki eyleminin öznel ilkesi aynı zamanda genel bir ilke olabilsin” kategorik imperatifini dile getiren Kant ise, teoriyi (mevcut olanı) pratikten (olması gerekenden) uzaklaştırmaktadır. Kant, önce teoriye (koşullu buyruğa) bakmakta, sonra teoriyi (mevcut olanı) pratiğe (olması gerekene) uyarlamaya çalışmaktadır. Öte yandan, teori ile pratik arasındaki ikiliği kaldırmayı savunan Foucault, bu konuda başarısız olduğunu da itiraf etmiştir. Çünkü siyasal alanı özel alan ile kamusal alan diye ayırmadan yaşamın kendisini siyasal alanın yeri olarak kabul eden bir yaklaşım, kendi gündelik, sıradan, özel yaşamıyla da bir yerden sonra çelişmeye başlayacaktır. Michel Foucault, Vincennes Üniversitesi Felsefe Bölümü başkanıdır ama aynı zamanda College de France’da düşünce sistemleri tarihi kürsüsünde senede 12 kez konferans vermek zorundadır. Bu paradoks, Foucault’ya sonunda şunu dedirtmiştir: "Tüm edebiyat kurumları hakkında, tüm yazı kurumları hakkında, Jean Genet gibi, 'beni ilgilendirmiyor!' demeyi çok istiyorum" (Foucault, 2003, s. 311). *Paravanlar* oyununun yazarı Jean Genet, oyununu sahneye koymak isteyen Comédie-Française’e "Bu beni hiç ilgilendirmiyor!" diyebiliyordu. Ama düşünce sistemleri tarihi kürsüsünde senede 12 konferans vermek zorunda olan Michel Foucault, kürsüye dönüp (çok istediği halde) "Bu beni hiç ilgilendirmiyor" diyemediğinden yakınıyor.

Jean Genet ile Michel Foucault arasındaki ayrım, delinin sistem-karşıtlığı ile entelektüelin sistem-karşıtlığı arasındaki ayrımın kendisidir. Toplumsal muhalefette entelektüelin işlevi ile delinin (işlev olmayan) işlevi arasındaki ilk ayrım, entelektüelin muhalefetinin kısmi olduğu halde, delinin deliliğinin muhalefetinin her yerden olmasıdır. Entelektüel, muhalefeti yüzünden toplumun belirli bir alanından dışlanmış; lakin tam da giydiği maskenin bir entelektüelin maskesi olması nedeniyle, dışlandığı topluma başka bir alandan dâhil olur. (Michel Foucault senede 12 konferans vermek zorundadır.) Her toplumda homoseksüeller, travestiler, doğaüstü güçleri olanlar, aile kurmayanlar, askere gitmeyenler, anarşistler, dilin dışında düşünen şairler, şu ya da bu türden günah keçileri, ekonomik üretimin parçası olmayanlar, evsizler gibi çok çeşitli dışlanmış kişilikler vardır. Ama daha yakından bakıldığında, onların da (entelektüel

gibi) dışlandıkları topluma toplumun bir başka yerinden dâhil edildiklerini görürüz. Deli ise, bir defa toplumdan dışlandığında, topluma hiçbir alanından geri dönemez. Geri döndüğündeyse, o artık deli değil, akıl hastasıdır.

Pekâlâ, sistemden bütün bütüne dışlanmadığı, dolayısıyla sistemin dışına tam olarak çıkamadığı için, entelektüelin toplumsal muhalefetteki rolünün "yalancı" bir rol olduğu söylenebilir: Entelektüel, "yalan söyleyen" bir sistem karşıtıdır. Belki de ona biçilen rol tam olarak budur. Bütünüyle Nietzscheci bir terminolojinin içinde bu rol, varoluşun acımasız nedensizliğine katlanmak için yanılısamarlar yaratan Apollon'un tam olarak yaptığıdır. Dahası, Nietzsche'de Apolloncu yanılısamarların bir süre sonra taşlaşmamaları, soğuyup katılaşmamaları için devreye giren Dionysos'un asri zamanlardaki karşılığı da pekâlâ "*deli*" olabilir.

Egemen iktidar, Antigone'ye kardeşini gömmesi için izin vermez. Çünkü Antigone'nin kardeşi krala ihanet etmiştir. Birisini öldükten sonra gömmeden bırakmak büyük bir hakarettir. Kardeşini gömmek için Antigone, egemen iktidarlara canı pahasına savaşıyor. Cesedi gizlice gömer ve bunun bedelini kendini asarak öder. Antigone her halükarda ölecektir. Acaba egemen iktidar, çocuklarını öldüren Medeia'yı yasayı ihlal ettiği halde ödüllendirirken, bağışlarken, Antigone'yi neden cezalandırmıştır, canını almıştır? Orhan Pamuk da Hrant Dink de 1915'de Ermeniler'in yaşadığı Büyük Felaket'e ilişkin hakikati dile getirmişlerdir. Acaba egemen iktidar, Medeia-Orhan Pamuk'u milyon dolarla ve Nobel ile ödüllendirirken, onunla aynı hakikati dile getiren Antigone-Hrant Dink'in canını neden almıştır?

Entelektüel kişi, bir yerinden dışlandığı, muhalefet ettiği topluma başka bir yerinden dâhil olur. Deli ise, toplumun tamamından dışlanmıştır, dışlandığı topluma bir daha hiçbir yerden dahil olmaz. Dışlandığı topluma ancak akıl hastası kimliğiyle dahil olabilir (Foucault, 2003, s. 216-217).

Egemenlerin ödüllendirdiği Orhan Pamuk bir entelektüeldir. Düzene sadece bir yerinden karşı çıkar. Üstelik o karşı çıkması da o düzeni daha iyi yapmak içindir. Bu

haliyle bir *monarşik parrhesiastes*'tir o²⁸. Yani 1915'e dair dile getirdiği hakikat (*parrhesia*), eskisinin yerini alan yeni bir egemen iktidarı, yeni bir monarşiyi daha güçlü kılmak içindir. Toplumun tamamından dışlanan, egemen iktidarın tamamen dışında yer alan, iki kere zenci olan Hrant Dink ise, Foucaultcu anlamda, bir delidir. Bir *demokratik parrhesiastes*'tir. Dile getirdiği 1915 tehcirine dair hakikat, doğrudan bir demokrasi arayışına hizmet eder. Düzenin ve devletin tamamen dışında yer alan Hrant Dink'in Antigoneci-oluşu, eylemlerinde Antigoneci bir tavır takınışı, egemen iktidara sadece bir yerinden değil her yerinden savaş açtığı için cezalandırılmıştır. Antigone-Hrant Dink'in tragedyaların hükmü gereğince, trajik bir insan olarak eninde sonunda öldürüleceği biliniyordu. Medeia-Orhan Pamuk ise egemen iktidarın hizmetine "her şey uyar" ilkesinin de yardımıyla yeni, farklı, daha üretken, daha cazip egemenlik biçimleri sunduğu, ihlal ettiği yasayı daha da güçlendirdiği için *deus ex machina* tarafından yükseltilmiştir²⁹. Egemen iktidara karşı çıkan Antigone, egemen iktidarın, devletin, "baba"nın otoritesinin gönüllü kulluğunu üstlenen Oidipous tarafından öldürülmüş, Medeia ödüllendirilmiştir. Hrant Dink suikastinin faili ya da azmettiricisi Yasin Hayal, Orhan Pamuk'u "akıllı ol" diyerek tehdit etmektedir. Oidipous-Yasin Hayal³⁰, Medeia-Orhan Pamuk'la çatışmaktadır. Medeia-Orhan Pamuk, eski, bürokratik, hantal, baskıcı, ulus-devletçi, Oidipal Türkiye'nin yerini almakta olan yeni muhafazakâr, liberal, küreselci, piyasacı, açık toplumcu, devletin ve Atatürk büyük anlatısının geriye çekildiği yeni bir rejimi, "her şey uyar" ilkesini en üstün değer kabul eden, tüketime ve reklama dayanan Medeial bir egemenliği, yeni bir kapatılma pratiği olarak açık toplumu savunur³¹.

Oidipous-Yasin Hayal ile Medeia-Orhan Pamuk arasındaki çatışmada Antigone-Hrant Dink, kâğıdın üçüncü kenarı olarak oyunu bozar. Yeni bin yılda geç kapitalizmin en belirgin özelliği, bütün değerlerin değerden düşmesi ve her şey uyar ilkesinin en yüksek

²⁸ *Parrhesiastes*, yani bir hakikati, *parrhesia*'yı dile getiren kişi.

²⁹ Nobel Edebiyat Ödülü Orhan Pamuk için bir *deus ex machina* işlevi üstlenmiştir. Tıpkı Medeia'yı kurtaran Atina kralı ve GüneşTanrı Helios gibi egemenler Orhan Pamuk'u kurtarmış ve yükseltmişleridir.

³⁰ Yasin Hayal, Oidipous kompleksinden muzdarip nevrotik bir kişiliktir. Babanın simgesel otoritesini kendinde toplayan ve yeniden üreten devlet otoritesinin Orhan Pamuk tarafından tehdit edildiğini düşünmektedir.

³¹ Burada bir hakikati ispat etmeye çalışmıyoruz, bir eleştiri dile getiriyoruz ve bunu belirli bir bakış açısıyla temellendirmeye çalışıyoruz. Bir hakikati ispat etmek değil, belirli bir perspektifle yeniden yorumlamak kaygımız.

ilke haline gelmesidir. Oidipous bu nihilist arenada yeni bir değer yaratamadığından elenir. Medeia'nın zaten yeni bir değer yaratmak gibi derdi yoktur. O, nihilizmden mutludur. Kâğıdın dik kenarı olan Antigone'yi icat eden söylem ise egemen iktidara başkaldırarak ve bu başkaldırısını trajik bir söylemin içinde temellendirerek değerlerin göreceleştirdiği bir çağda bütün değerleri yeniden değerlendirmenin imkânlarını sunar.

1.14. BİR ANTİGONE OLARAK ULRIKE MEINHOF

Yetmişli yıllarda Batı Almanya'da bir siyasi aktör olarak beliren Kızıl Ordu Fraksiyonu etrafında süren tartışmalar, Antigone'yi yaratan trajik söylemi bizim geç modernliğimizde güncelleştirmektedir. Kızıl Ordu Fraksiyonu (RAF), kendisinden başka hiçbir şeyi temsil etmediğini ve hiçbir şeyin öncüsü olmadığını açıklayan tarihteki tek topluluktur. RAF ne kendisine, ne de proletaryaya bir öncülük atfeder. Üyelerinin her biri aynı zamanda yöneticidir. Hiyerarşi ya da merkez yoktur. Her birim kendi kararını özerk alır. Bu anarşist niteliklere sonuna kadar sadık kalmasıyla RAF, Avrupa'nın yalnızca siyaset alanına değil, sanat ve eğitim alanlarına da damgasını vurmuştur. Günümüzde RAF etrafında süren tartışmalar, iki ana söylem altında toplanmaktadır. Bunlardan birincisi, destana özgü bir söylemi yeniden üreterek RAF üyelerini ve eylemlerini ya kahramanlaştırır, ya pop ikonuna haline getirir; ya da onların düpedüz terörist olduklarını söyler. Destansı söyleme örnek olarak 2008 yapımı *Baader Meinhof Komplex* filmi verilebilir. Almanya'nın en yüksek bütçeli ve 2009 Oscar adayı olan film, RAF kurucularından Andreas Baader'i dengesiz psikopat, Gudrun Enslin'i seks objesi, Ulrike Meinhof'u da kafası karışık ev kadını olarak lanse eder. Filmin bir başarısı da, RAF'ın Antigoneci-oluşunu *Medeial* güç ilişkilerinin içinde asimile ederek kapitalizm karşıtı bir hareketi pazarlanabilir bir meta haline getirmesidir. RAF üyelerinin arandığını bildiren afişlerin tıpkıbasımları günümüzde yaygın olarak satılmaktadır internet üzerinde.

RAF'a dair ikinci bir söylem ise tragedyaya özgü olandır. Bu söylem, RAF'ın sadece bir kesitini alarak tek tek kişilerin yapıp etmelerine, çıkmazlarına ve onları kritik kararlar almaya zorlayan kaçınılmaz dönemeçlere (Aristoteles'in deyişiyle “düğüm”lere, Scheler'in deyişiyle “trajik düğüm”lere) odaklanır. Tragedyaya özgü bir

söyleme örnek olarak 1981 yapımı *Die Bleierne Zeit* (Kurşun Yıllar) filmi verilebilir. Margarete Von Trotta'nın çektiği film, RAF kurucularından Gudrun Enslin'in yaşamının son on yılında kız kardeşiyle olan ilişkisini anlatır (Anna Steiner ve Loic Debray, 2000, s. 201).

Aristoteles *Poietika*'nın sonunda, destansı öykünmenin mi yoksa tragedyaya özgü öykünmenin mi daha üstün olduğunu sorar. Tragedyaya özgü öykünme daha çok haz verdiği ve daha üstün bir arınma sağladığı için destansı öykünmeye göre üstündür (Aristoteles, 2005, s. 105). O halde RAF hakkındaki trajik söylem de ona dair destansı söylemden daha üstün olabilir. Destansı söylem ya hep ya hiç mantığındadır. Devletin kurumları ve yöneticileri ortadan kaldırıldığında tahakkümün de sona ereceğine inanır. Kölenin hınç ahlakına dayalı reaktif tavrını takınır eylemlerinde. Trajik söylem ise zaaflarıyla, hatalarıyla birlikte değerlendirir RAF üyelerini. Önemli olan, kurucu olan, yaratmak, yeni ilişkiler icat etmektir. RAF kurucularından Ulrike Meinhof bu açıdan eşsizdir. Kızıyla, manevi annesiyle ve eşiyle yaşadıklarından dolayı sık sık Antigone'ye benzetilmiştir Ulrike Meinhof. Kızı Bettina Meinhof, annesinin beynine yapılan bir ameliyattan sonra terörist olduğunu savunacaktır doksanlı yıllarda. Yıldırım Türker ise Bettina Meinhof'un "kendi çocukluğunu öldürmek isteyen bir Medeia" olduğu değerlendirmesinde bulunacaktır (Türker, 2002). Öte yandan RAF'ın temel metinlerini Ulrike Meinhof kaleme almıştır. Yaptıklarını kimseye hınç duymadan temellendirmeye gayret etmek gibi bir özelliği vardır Ulrike Meinhof'un. Sophokles'in *Antigone*'sinde İsmene, kardeşi Antigone'yi yolundan döndürmeye çalışır: "Biz kadınız, yasayı değiştiremeyiz" der. Ulrike Meinhof'un manevi annesi de düzeni değiştiremeyeceğini, teslim olmasını isteyecektir kızından. Ulrike Meinhof hiç sapmadan yoluna devam edecek, etrafındakilerin yolunu değiştirecektir. Ulrike Meinhof'un yaşamındaki mutluluğun ya da mutsuzluğun başladığı, baht dönüşünün gerçekleştiği trajik düğüm, Andreas Baader'i kurtarmak için girdikleri kütüphanede polisle çatışarak Baader'i kurtarması ve çantasını olay yerinde bırakıp kaçmasıdır. Böylelikle Almanya'nın en saygın ve karizmatik gazetecilerinden biri olan bu kadının bir gün sonra başına on bin mark ödül konmuştur. Oysa Baader'in kurtarılması için yapılan eylemde Ulrike Meinhof'un kaçması plana aykırı bir harekettir. Baader'i grubun öteki üyeleri kaçırarak, Ulrike Meinhof da hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranacaktır plana göre. Bu trajik

düğünden ve kaçınılmaz seçimden sonradır ki Ulrike Meinhof, egemen iktidarın kapatılma pratiklerine sadece bir yerinden değil, her yerinden karşı çıkar ve eylemlerini gerekçelendirir. Ulrike Meinhof da tıpkı Antigone gibi, kapatıldığı hücrede kendini asar. Judith Butler, Antigone söz konusu olduğunda yaşamla ölümün birbirinin karşıtı olamayacağını söylemiştir. Yapıp etmelerinde Antigoneci bir tavır takınan Ulrike Meinhof da ölümlerini kendisini asarak yaşamını devam ettirmiş, süresiz varlığının sürekliliğini sağlamıştır.

1.15. ANTİGONECİ VE ANARŞİST SÖYLEM

Aristoteles *Poietika*'da, Medeia'nın yapıp etmelerinin öykünün dışından gelen tanrı tarafından belirlenmesini eleştirmiştir (Aristoteles, 2005, s. 55). Medeia, bize bir bilmece olarak verilmiş bu dünyada kendisini tehlikeye atarak verdiği yanıtlardan dolayı³² başı sıkıştığında babası güneş tanrı Helios tarafından kurtarılır. Çünkü Medeia'nın yanıtları devletin, tanrının, kurumların işine yarar. Evcilleşmiş bir belirsizlik gayet kazançlıdır egemenler için. Oysa Antigone'yi hiç kimse kurtarmaz. O her halükarda ölecektir. Devletin yasalarına ve toplumun geleneklerine başkaldıran Antigone'nin silahı devlete karşı adalettir. Medeia gibi devlet, doğa ya da tanrı tarafından kurtarılmayan Antigone, konjonktürel olarak devletin dışında kalmıştır. Bu nitelikleriyle Antigone'nin siyaset felsefesini kuran adalet mücadelesinin *anarşist olduğu* söylenebilir³³. Ama bu anarşizmin 19. yüzyıldaki Prudhoncu, Bakuninci, Kropotkinci anarşizmle ilgisi çok sınırlıdır. Çünkü 19. yüzyılın klasik anarşistleri her şeyden önce tepkisel tiplerdir. Nietzsche'nin onlar için çok yerinde söylediği gibi hınç insanıdır. Devletin kurumlarının ve yöneticilerinin ortadan kaldırıldığına tahakkümün de sona ereceğine inanırlar. Antigone ise aktif bir kişiliktir. Yıkamaz. Yaradır. Değerlerin tepkisel, hınca dayanan, yakıp yıkan özünü değerden düşürüp, ona, etkin, kendisini kendisiyle ilişkisinde kuran, yaratıcı, farklılaştırıcı ve icat edici bir tavır

³² Bir muammanın içinde dile getirilen hakikati söyleyemezseniz, ölürsünüz. Söylerseniz, kentin yöneticisi olursunuz. Yeni değerleri yaratırsınız.

³³ Çünkü aile, gelenek, yasa adı altındaki bütün kapatılma pratiklerine, bütün sınırlara meydan okur Antigone. Her şeye karşı çıkar. Kimseyle uzlaşmaz. Kimse tarafından kurtarılmak istemez. Bütün iktidarlara, bütün kapatılmalara karşı çıktığı için onun politikası en çok anarşizme yakındır. Fakat asla bilinçsiz bir başkaldırı değildir Antigone'ninki. Yapıp etmeleri kendini temellendirir.

hediye eder. Devleti, kurumlarını, tanrıyı ve aileyi yıkmak, reaktif kölenin yapıp etmeleridir. Devlet, kurumları, tanrı ve aile zaten kendileri reaktif, tepkisel yapılardır. Klasik anarşistlere göre, önce ortada faşist devlet aygıtı ve onun kurumları vardır ve anarşistler bunları yıkarlar. Antigone'den yola çıkan siyaset felsefesi ise devlete, kurumlarına, tanrıya, aileye saldırmaz. Yapıp etmeleriyle berikilere tehdit oluşturur. Bu Antigone, yıkmaz, yaratır, kurar. Bu Antigoneci siyaset söylemi, klasik anarşizmden çok postmodern bir anarşizme yakındır. Postmodern türdeki anarşizm, değerlerin göreceleştirdiği nihilist bir çağda, bizim çağımızda, iktidarın her yerde olduğunu dolayısıyla direnişin de her yerden olması gerektiğini savunur. Zaten o yüzden Antigoneci siyaset söyleminin içinde yer alan trajik Hrant Dink, yapıp etmelerinde iktidara bir yerden değil her yerden karşı çıkar ve muhalefet eder. Orhan Pamuk gibi iktidara bir yerinden muhalefet edip öbür yerinden dahil olmaz. Yetim ve ateist bir Ermeni, ayrıca kemalist ve stalinist olmayan bir komünist olarak Hrant Dink, sistemin her yerinden dışlanmıştı. İktidara her yerden karşı çıkan anlayış, alelade, temsili bir demokrasi değil, benzersiz, kusursuz bir demokrasidir.

Kuçuradi'nin bahsettiği sürü insanını, özgür insanı ve trajik insanı, sırasıyla Medeia, Oidipous ve Antigone olarak yeniden yorumlarsak, "Bu dünyada herkes şu ya da bu dereceden Antigone, Oidipous ya da Medeia'dır" diyebiliriz. Kişiler bu dünyada ya Oidipous'un, ya Antigone'nin, ya da Medeia'nın kaderini yaşarlar. Karakterlerini değil, eylemlerini kader olarak yaşarlar. Çünkü karakterler maskedirler, ama yalnızca eylemlerin ve yaşamların bencidönüşleri, sonsuzca sonsuzca tekrarları vardır. Bize bir bilmece olarak sunulan bu dünyada bilmece olan bu dünyayı farklılaştıramazsak, ölürüz; bilmece olan bu dünyayı farklılaştırdığımız oranda bencidönüşü yaşarız, yineleniriz. Antigone gibi, Hrant Dink gibi ölüm anımızda yaşamımız son bulmaz, daha üst bir yaşama geçeriz. Oidipous, eylemlerini ve yaşamını farklılaştıramadığı için elenir. Medeia, eylemlerini ve yaşamını farklılaştırdığı için bunun bedelini tam ödeyecekken devlet tarafından kurtarılır. Antigone, eylemlerini ve yaşamını farklılaştırdığı için bunun bedelini öder ve devlet onu kurtarmaz. Çünkü Antigone'nin yapıp etmeleri devletin ve toplumun altını oymuştur. Bu yüzden Antigone bir anarşisttir. Devletin ve tanrının kurtardığı Medeia ise egemenlerin hizmetine girmiştir; çünkü yeni bin yıldaki nihilist devlet aygıtının Antigone'nin yıkıcılığına karşı kendini savunması için, Medeia'nın

değerleri göreceleştiren eylemlerine ve yaşamına ihtiyacı vardır. Onun için egemen iktidar, Orhan Pamuk’u yaşatır ama Hrant Dink’i öldürür.

Hrant Dink’in cenazesinde atılan sloganlardan bir tanesi olan “hepimiz Hrant’ız, hepimiz Ermeni’yiz”, egemen söylem tarafından bastırılmış ve cezalandırılmış bir azınlık düşüncesine meşruiyet kazandırmaya hizmet eder. Bu tür bir söylemi Deleuze ve Guattari minör bir edebiyata ait kabul ederler. Franz Kafka ve ailesi, Alman egemenliğinde yaşayan Yahudi bir azınlığa dâhildirler. Kafka, eserlerini egemen, major bir dil olan Almanca’da yazmıştır, ama bu dilin içerisinde hep bir azınlık olarak kalmıştır. Yani major bir yapıda minör bir dil geliştirmeye çalışmıştır. “Hepimiz Hrant’ız, hepimiz Ermeni’yiz” sloganı bu bağlamda minör bir söyleme aittir. Söylemi kat edenler, aslında Ermeni olmayan, ama egemen iktidara da tabi olmayan kişilerdir. Major bir yapının içinde minör bir dili konuşurlar.

Arthur Rimbaud’nun henüz 17 yaşındayken edebiyat öğretmenine poetikaya dair bir şeyler anlatmaya çalıştığı mektubunda “Ben bir başkasıdır” ifadesi geçer (Rimbaud, 1999, s. 68). Bir kapatılma mekânı olarak “Ben”i muhafaza eden “Ben bir başkasıyım” yerine “Ben bir başkasıdır” tercihi, öznenin her koşulda yapısının bozulmasını çoğaltmaya dair bir seçimdir. Rimbaud, edebiyat öğretmenine yazdığı mektupta şiirin sadece profesyonel şairlere ait bir ürün olmadığını, herkese ait olduğunu, herkesin şiirin bir parçası olduğunu belirtmek için bu ifadeyi kullanmıştır. Sanat eseri olarak şiiri yaşamın kendisiyle özdeşleştiren aşırı bir estetizme ait “Ben bir başkasıdır” sözü ile “Hepimiz Hrant’ız, hepimiz Ermeni’yiz” sözü, egemen dile karşı minör bir dilin içerisinde kesişmektedirler. Kişinin kendisini tanımlarken, değerlendirirken, temellendirirken bunu başkasına, ötekine bakarak yapmayı tercih etmesi, sadece karşısındakine saygı duyma ve insaniyet gibi duygularla açıklanamaz. “Ben bir başkasıdır”, kişinin kendisini başkalaştırma, farklılaştırma, yeniden değerlendirme ve kendisine sürekli yeni bir anlam katma çabasıyla ilgilidir. Gregor Samsa’nın bir sabah uyandığında kendisini bir böcek olarak bulması, başkalaşması buna bir örnektir.

Lewis Carroll’un *Alis Harikalar Diyarında* adlı eserinde, sihirli sıvıdan içtiği zaman Alis’in boyu uzamaya başlar. Başka bir sihirli sıvıdan içtiği zaman da boyu kısalır. Ama

aslında Alis'in boyu uzamamakta ya da kısalmamaktadır. Alis hep aynıdır. Etrafındaki dünya değişmektedir. Dünya hem büyür hem de küçülür. Bu elbette bir paradoks durumudur. Deleuze ise *Anlamanın Mantığı* adlı eserinde, Alis'in içine düştüğü paradokslardaki anlam yaratıcı, farklılaştırıcı, başkalaştırıcı potansiyeli vurgular ve “anlamı yaratan nedir” sorusuna “anlam farklı olandır” yanıtını verir. Alice'in dünyası hem büyüktür hem de küçüktür. Dünya belirsizdir. Belirsizlik dünyanın yapısıdır (Deleuze, 1990, s. 1-11).

Logos'un, anlamanın belirsizlikle, başkalıkla, farkla, ötelemeyle, anlamsızlıkla ilgisinin kaynakları Eski Yunan düşüncesindedir. Nitekim Ulus Baker, *Logos* ile *mithos*'un, *mithos* ile siyasetin ve dinin birbirlerinin karşısı olmadıklarını ileri sürer (Baker, 1988b, s. 2498). *Logos*'a dair ve *Logos*'tan kaynaklanan politika, her şeyi bilmek zorunda olan, her şeyi çepeçevre kuşatan ve kapatan, baskıcı bir politika değildir: Her yeri fetheden, herkese boyun eğdiren despot imgesi Eski Yunan'daki siyasal alana yabancı olduğu için (a.g.e. 2491), *Logos*, düşünme etkinliğinin merkezinde duran ve onu belirleyen bir egemen iktidar olamaz.

Logos ile *mithos*, *Logos* ile yazı, kesinlik ile belirsizlik arasındaki ikiliği yaratan ve ikiliklerden birisini öbürünün üzerine koyan *Logos-merkezci* düşüncenin kaynaklarını Eski Yunan'daki siyasal alana dayandıran ve oradan itibaren başlatan Derrida, kendilerini sömürgelerinden üstün görmeye çalışan 19. Yüzyılın Batılı ulus-devletlerinin icat ettikleri *Logos-merkezçiliği* Eski Yunan'a atfetmektedir. Sokrates zamanında “yazı” diye bir kurum yoktur ki Sokratik Platon, söz ile yazıyı karşı karşıya getirsin ve sözü yazının, kesinliği belirsizliğin üzerine koysun. Stoacılığın kurucusu Zenon, Atina'ya ticarete geldiğinde, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*'ını okuyan bir kitap satıcısı görür ve bu karşılaşma onu felsefeye başlamaya teşvik eder. Karşılaşmayı ilginç kılan ise kitap satıcısının kitabı yüksek sesle okumasıdır (Blanck, 2000, s. 128). Çünkü o devirde “içinden okuma” diye alışkanlık yoktur. “İçinden okuma” gibi ya da özsel doğası “içinden okumaya” dayanan “yazı” kurumu gibi söze alternatif bir ikinci düşünüm biçimi henüz icat edilmemiştir! O yüzden Platon *Timaios*'ta yazıyı söze karşı, *Phaidros* diyalogunda ise bu kez sözü yazıya karşı över.

Foucault, yazı ile söz arasındaki karşıtlığın 19. yüzyılın başında, Sade’ın ve Hölderlin’in eserleriyle icat edildiğini söylemiştir. Foucault’ya göre o ana dek hep akıl (söz, *Logos*) tarafından bastırılan, kapatılan ve susturulan delilik deneyimi tarihte ilk defa Sade ve Hölderlin’in yazıları sayesinde egemen iktidarın meşruiyetini aldığı aklı suçlamaya ve mahkûm etmeye kalkmıştır. Dolayısıyla Foucault, “yazı”nın, edebiyatın başlangıcını Sade, Hölderlin ve onların Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé gibi izleyicilerine dayandırmaktadır (Foucault, 2000, s. 760). Baudelaire *Albatros* başlıklı şiirinde şairi albatrosa benzetir:

Tayfalar sık sık yakalar, iş olsun diye,
Koca deniz kuşlarını, albatrosları,
Keskin çukurlar üstünden kayan gemiye
Eşlik eden o kaygı bilmez dostları.

Ama bırakıldılar mı güvertelere,
O gök kralları ne sünepe, ne sarsak
Seriverir koca kanatlarını yere,
Yanlarında sürünen kürekler gibi, ak.

O kanatlı yolcu ne miskin, ne sümsüktür!
Ne çirkin, ne gülünçtür o güzel kuş şimdi!
Topallar kimi, uçan sakata öykünür,
Bir pipoyla gagasını dürtükler kimi!

O bulutlar prensine benzer Ozan da,
Fırtınayla senli benli, yaylara gülen;
Yere sürülmüştür yuhalar arasında,
Yürüyemez devce kanatları yüzünden (Baudelaire, 1998, s. 31).

Trajik olan, sanat eseri ile yaşam arasındaki ayrımın kalkmasıdır. Trajik kişi, yaşamın kendisi, egemen iktidarlar tarafından insan teklerinin gündelik, sıradan, sıkıcı yaşamlarına kapatıldığı zaman, Baudelaire’in şiirindeki devce kanatları yüzünden yürüyemeyen bir albatrosa dönüşür.

Çünkü o kanatlar uçmak için (yaşamın kendisini onaylamak için) yapılmıştır, egemenlerin insanları (meslek denilen şeyleri uygulamaları için) kapattıkları gündelik, sıradan yaşamda yürümek için değil.

SONUÇ

Otelcinin karısı sediri gösterip K.'ya oturmasını söyledi, kendisi de kürsünün yanı başındaki bir döner koltuğa çöktü. “Sen eskiden terzi değil miydin?” diye sordu K.'ya. “Hayır, asla!” dedi K. “Peki, sen nesen ayol?” “Kadastrocu.” “O da ne demek?” “Ne olduğunu açıklamaya koyuldu K.; açıklama kadını esnetti. “Doğru söylemiyorsun. Neden söylemiyorsun yani doğruyu?” “ Sen de söylemiyorsun ama” (Kafka, 2000, s. 366).

Kafka'nın *Şato*'sunda giriş ve sonuç kısımlarının olmaması Nietzsche'deki fragmanter yazım tercihiyle örtüşmektedir. Fragmanter yazı ile bengidönüş arasında kan bağı vardır. Her fragman bir önceki fragmandaki düşünceyi farklılaştırmak zorundadır. Ancak ve ancak farklılaştırıldığı ve yeniden, farklı bir anlamda yaratıldığı sürece düşünce, sonrasızca sonsuzca, bengice devam edecektir. Değilse, elenecektir. Girişi ve sonucu olmayan roman, doğum ve ölüm tarihlerinin arasına kapatılamayan yaşamın kendisiyle uyuşan bir tercihse eğer, düşünceyi sürekli farklılaştıran fragmanter yazı da yaşamın kendisini koruyup arttıran bir imkân temin etmektedir.

Şayet bengidönüş, sürüce güdülerini eleyici ve yaşamı koruyucu bir öğreti olarak yorumlanırsa, kişinin değerlendirmelerinin, yapıp etmelerinin, seçimlerinin de tıpkı fragmanlar gibi yapılandığı görülür. Günümüz kültürünün en belirgin niteliği, sınırların silinmesi, egemen değerlerin hızla eskimesi ve değerden düşmesi, yıkılan değerlerin yerini de çoğu kez meta bir değerle doldurmaması, bu yüzden “her şey uyar” ilkesinin ve nihilizmin tek geçer ölçüt haline gelmesidir. Zayıflar bu genel nihilizm durumundan paramparça olurlar. Çünkü dayanacakları hiçbir üst yasa bulunmamaktadır. Daha güçlü olanlar yıkılmayan değerleri yıkarlar. En güçlülerse değerleri yeniden değerlendirerek yeni değerler yaratırlar, katı olan her şeyin buharlaştığı, siyasi alanın kendisinin bile silinmeye yüz tuttuğu siyasi alanda ayakta kalarak yaşamı anlamlandırırırlar. Fragmanter bir yaşam tam olarak bu sonuncusudur. Her değerlendirme sürecinin aslında yaşama dair bir fragman olması, siyasi alanın yerine dair bir fikir vermektedir.

Çünkü günümüzde kent ya da ulus, siyasi alana dair temel mekânlar olmaktan çıkmaktadırlar. Kapitalizm için, sermayenin sınırları belirlenmiş bir iç pazara

kapatılması verimsiz ve hantal kalmaktadır. Bu durum, fiziksel bir yapı olarak kolayca kentle ya da ulus devletle eşdeğer düşünölen siyasal alanın da silinmekte olduğu yanılığını doğurmaktadır. Siyasal alanın kat ettiği temel mekânlar sanat eserleri ve bedenlerdir. Doğan, büyüyen, gelişen, yaşlanan, ölen ve çüröyen bedenler, yani insan teklerinin yaşamları değil, birbirini arzulayan, birbirini bozan, iç içe geçen, yersiz yurtsuzlaşmış bedenler, yani yaşamın kendisi.

Egemen iktidarlar, yaşamı, resmi doğum ve ölüm tarihleri arasında evlat, öğrenci, asker, memur, seçmen, taraftar, etik kişi, polis vb. kodlanmış öznelere kapatırlar. Tek tek kişilerin, öznelerin yaşamlarını hakir gören siyasal tavır, her türlü özne fikrini değerden düşürür. Kafka, başı ve sonu olmayan bir eser yazar ama sonra da bu eseri yakmak için yazdığını söyler. Kafka'nın vasiyeti bütün eserlerinin yakılmasıdır (Bataille, 1997, s. 114). Tıpkı Nietzsche'nin Zerdüş'tü üstinsana doğru batırması, kurban etmesi gibi, Kafka da yazılarının yakılmasını, batırılmasını, kurban edilmesini ister. Ama neye doğru ve kimin lehine? Kafka'dan kalanlar yakıldığında yok olup gitmezler. Çünkü kâğıdın, el yazılarının, metnin yanma hali olarak da bir varlığı vardır. Kafka, bu üst varlığa, Herakleitos'un üzerine evini kurduğu ateşe, yaşamın kaynağına, yaşamın kendisine ulaşmak ister. Sanat eserinin siyasal bir alan olarak örgütlenmesinin en üstün formudur bu: Bütün trajik yapıların yıkılması trajik bir zorunluluk olduğundan trajik bir yapıt olarak eser yaşamın lehine kurban edilir. Bu durumda siyasal bir varlık olarak eser, fiziksel bir yapıdan ve basılı bir metinden çok daha fazlasıdır.

Orhan İyiler (1933-2010), *Birgün Bile Yaşamak* adlı eserinde bolşevik Georgi Vasilieviç Butov'un hayatını anlatır (İyiler, 1997). Yazar, kendisiyle yapılan bir söyleşide, teröristler var diye bir eve yapılan baskında genç bir kızın o sırada bu kitabı okuduğunu ve yerinden kıpırdamaya olanak bile bulamadan delik deşik edildiğini anlatmıştır (Taş ve Çelik, 2007). Bu durumda sanat eserinin başına ne gelmiştir? Eser, kime doğru, hangi üst yaşama doğru batmıştır? Bu durumda eser, *eserin kendisi*, genç kızın cesedinin yanında, o cesetten sızan kan yoluyla genç kızın bedenine bulanmış kitaptır. Taze ölü beden (yani yaşam) ile kanlı kitap (yani sanat) iç içe geçmiştir. Eser, basılı bir ürünün sınırlanmış fiziksel yapısından çıkmış, yaşama karışmıştır ki sanat eserinin siyasal bir alan olarak örgütlenmesi tam olarak budur.

Siyasal alanın tıpkı bir sanat eseri gibi örgütlenmesinin en yetkin örneği Nietzsche'ye göre Yunan trajik çağıdır. Çünkü sanat eseri ve yaşam iç içe geçmiştir. Tragedyanın değeri de buradan gelir. Tragedyadaki yapıp etmelerin yine tragedyanın kendi içkinliğinden temin edilmesi, sanat hayat ayrımını değerden düşürür. Özel alanda tecrit edilip de kamusal alanda konuşmaya çalışan Antigone, özel alan-kamusal alan ikiliğini değerden düşürür. Tek bildiği, hiçbir şeyi bilmediğini bilmesi olan Sokrates, bilme ile bilmeme, kesinlik ile belirsizlik arasındaki ayrımı değerden düşürür. Ama aynı Sokrates, bu sözüyle bilmemeyi ve belirsizliği, en yüksek bilginin konusu olarak göstermektedir. Bu dünyanın, yaşamın temel bir unsuru olarak belirsizlikten yola çıkan bir siyaset felsefesi, hem egemenliğin, devlet otoritesinin kaynağını belirsizleştirmesi açısından anarşizmle örtüşür hem de özsel doğası belirsizlik olan anarşizmi belirsizleştirir. Bu ne demektir?

Derrida *Yasanın Gücü* adlı eserinde yapısökümün adaletle uygulanamayacağını söylemiştir (Derrida, 2010, s. 60). Hukuk, yapısöküme uğratılabilir ama adalet uğratılamaz. Çünkü hukuk, bireylerin birbirleriyle ya da devletle olan ilişkilerini devlet otoritesi yararına düzenleyen kuralların, yasaların bütünüdür. Adalet ise bürokratik bir düzenlemeden çok daha fazlasıdır. Adalet, geçici güç ilişkisinin kendini bengi kılma istencidir. Adaleti arzulayan gücü isteme, sonsuzluğu, yaşamın kendisini istemektedir. Egemen iktidarların gündelik çıkarlarını düzenleyen yasalar ve hukuk, bir egemenlik rejimi daha ekonomik olduğu için yerini bir başka rejime bıraktığında değişir oysa adaletin konusu olan haklıyı haksızdan ayırma eylemi herhangi bir yasa ya da hukuk tarafından tam olarak kapsanamayacak kadar geniştir. Çünkü hukuk ve yasalar, insan teklerinin egemenlerce kapatıldıkları sıradan, gündelik yaşamlarını düzenler. Adalet ise yaşamın kendisini düzenler.

İktidarın her yerde olduğunu dolayısıyla direnişin de her yerden olması gerektiğini savunarak siyasal alanın yerini yaşamın kendisine taşıyan anarşizm de tıpkı adalet gibi, bürokratik bir düzenleme değil, bu dünyanın ve yaşamın kendisinin temel bir unsurudur. Tıpkı Max Scheler'de trajik olanın sanat eserinden daha fazla olarak, bu dünyanın yapısına dair bir unsur olması gibi, anarşizm de insanların içinde bulundukları ve / veya

bulunmaları gereken bir yasa, ilke, düzenleme değil, insanların içinde bulunan temel bir var olma durumudur, etkin güçlerin yaşamın kendisini onayladıkları bir gücü istemedir.

Aslolan, belirsizliği belirsizlik olarak korumaktır. Bu yüzden felsefe, siyasal alanı “Varlığın evi” gibi belirli bir yere kapatan mekanizmalara karşı kendisini yapısöküme uğratmalıdır (Derrida, 1982, s. 135). Belirsizliğin belirsizliğini korumak için Varlığın evi de terk edilmelidir. Belirsizlik, trajiklik, bu dünyanın ve yaşamın yapısında bulunan asli bir unsurdur. Dostoveski’nin *Cinler* romanındaki Kirilov karakteri belirsizliği belirsizlik olarak korumak için değerlendirmelerinde ateist değil antiteist bir tavır takınır. Tanrıtanımaz ateist, tanrının olmadığı dünyadan hoşnuttur, “tanrı yok” der geçer. Asıl sorun, tanrının varlığını kabul edip yine de ona başkaldırınca belirir. Bu dünyanın asli bir unsuru olan “trajik”, böylesi bir deneyimde başkaldırının yönünü çizer, yani ona yeni bir anlam verir. Nietzsche’den yola çıkan politikaların “tanrının ölümü”nden anladıkları, ateizm değil, tanrının kurban edilmesidir. Tanrının ölümünde, kurban edenin kendisi de vurduğu darbeden darbe yemiştir, kurbanı ile birlikte o da batar, kaybolur. Ateist, kendisini “insan” adlı tek kişilik hapisaneye kapatmışken (kendisini “özne” adlı tek kişilik hapisanede belirsizliğin doğurduğu tehlikelerden korurken), tanrıyı öldüren kişi tanrıya saldırırken kendinden de bir parça kopardığı için kendi insanlığını da parçalamış olacaktır. İnsan, belirsizlikten, yaşamın kendisinin yapıldığı madde olan trajiklikten pay alarak kendi yapısökümünü temin etmektedir. Belirsizliğin onaylanması, farkın fark olarak korunmasını sağlar. Fark, önceden var olan ve keşfedilmesi gereken bir şey değildir. Fener Rum patriği sırf gayrimüslim olduğu için farklı değildir. Ya da türbanlı kadınlar sırf türbanlı oldukları için farklı değildirler. Farklılık, belirsizlik, yaratılan, icat edilen bir şeydir. Kazantzakis’in yarattığı “İsa simülakrumu” İsa’yı farklılaştırmıştır. Kafka’nın *Şato*’sunda K., imkânsız şatoya girmek için her defasında yeni ve farklı kapılar yaratmak zorundadır. Farklılıklar asla birbirleriyle uzlaşmadan eser olarak bu dünyanın yüzünü çizerlerken, kendisini tehlikeye atan yazarın yüzünü delik deşik ederler. Dostoyevski’nin belirsizliği onaylaması yazarı tehlikeye atmış ve onu anarşizmden Slav milliyetçiliğine kadar sürüklemiştir. Bu durumda, günümüz kültürünün (postmodern durumun) en belirgin niteliği olan “her şey uyar” ilkesinin sonucu olan yozlaşma, eğitimle, yasalarla ortadan kaldırılamayacağı, iyi edilemeyeceği için, postmodern durum bütün tehlikeleriyle, bütün

savrulmalarıyla birlikte onaylanır. Dostoyevski'nin *Cinler* romanında kendisini batırarak yok eden Kirilov, bir ateist değil, tanrıyı öldüren kişidir. Tanrı, Kirilov'un canını almaya geldiğinde Kirilov tanrıdan daha önce davranarak kendi canına kıyar ve tanrının bıçağını havada bırakır, tanrı yargısını değerden düşürür. Kirilov bir ateist olsaydı, daha üst bir yaşama doğru hayatını sürdüremeyecekti.

Belirsizliğe dair mümkün bir siyaset felsefesini sorgulayan bir çalışma, siyasal alanın daraldığı ve giderek yok olduğu çağımızda kendini nasıl kurabilir?

Adorno, dün toplama kamplarında Yahudilere uygulanan soykırımın bugün üniversitelerde öğrencilere uygulandığını söylemiştir. Belirsizliğe dair bilgi, yani bir zamanlar Sokrates'in en değerli bilgi olarak gösterdiği bilgi, bir yandan, devlet otoritesinin sorunlarını çözmeyi görev edinerek egemen aygıtların gönüllü kulluğunu üstlenmiş insani bilimlerin yaşamın kendisini mahkûm eden tavrı tarafından cezalandırılmaktadır, öte yandan, "her şey uyar" ilkesiyle değerlerin göreceliğini, asalak bir nihilizmi, belirsizliği, gösteri toplumunu ve imajlar cehennemini dayatan postmodern durum tarafından suskunluğa mahkûm edilmektedir.

Auschwitz'de gaz odasında boğulmayı ve krematoryumda yakılmayı bekleyen tutsaklar, toplama kampının kömürlüğünden kömür parçaları aşırırlar ve kömür parçalarını, çöpleri kullanarak, havaya kalkmış sıkılı yumruk resimleri çizerler. Bu insanlar, siyasal alana katılmanın tutsaklar lehine sıfırlandığı bir konjonktürde iktidara karşı direnişi konu alan sanat eserleri yaratarak egemenliğe meydan okumayı, her şeye rağmen yaşamın kendisini onaylamayı başarmışlardır. Günümüzde belirsizliğin, trajik olanın siyasal alandaki konumunu araştıran bir çalışma, Auschwitz'de imha edilmeyi bekleyen bir Yahudi gibidir. Siyasal alan neredeyse yok olmuştur, her şeye rağmen siyaset yapmak, kömür parçalarıyla direniş resimleri çizmek yine de mümkündür. Ama bunun için doğru "soru"yu sormak gerekir.

Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı adlı eserinde, George Steiner'in "psikanaliz kendisine çıkış noktası olarak Oidipous yerine Antigone'yi alsaydı ne olurdu" sorusunu yineleyen Judith Butler (Butler, 2007, s. 79), sosyal bilimlerin,

yaşamın kendisinin asli unsuru olan belirsizlikten uzaklaşıp kesinliği araştırmayı seçmesinden yakınmaktadır. Yani sosyal bilimlerin “soru”yu yanlış sorduğunu söylemektedir. Değerlendirmelerde Antigoneci bir tavır yerine Oidipousçu, *Oidipal* bir tavır takınıldığında belirsizlikten uzaklaşılmaktadır. Antigone’de özel alanla kamusal alan arasındaki ayrım belirsizleştirilmiştir, ama Oidipous’ta bu ayrım henüz belirgindir. Oidipal kişi, özel alanla (arzuladığı annesiyle, yasaları ihlal etmekle) “baba”nın simgesel otoritesi ve ensest yasağı (kamusal alanı teşkil eden unsurlar) arasında sıkışıp kalmıştır ve çözümü babanın otoritesinde simgeleşen egemen iktidarla, devletle uyuşmakta bulur.

Anarşist ve Antigoneci Bir Bakış Açısından Siyasal Alan, Oidipous’u, devlet otoritesini, kesinliği değil, Antigone’yi, yaşamın kendisinin asli bir unsuru olan trajikliği ve belirsizliği kendisine çıkış noktası olarak almaktadır. “Her şey uyar” ilkesini en üstün ilke haline getiren Medeia’yı günümüz kültürünü besleyen postmodern durumun temsilcisi olarak görmektedir. Oidipous’un *Oidipalliğinin* ve Medeia’nın *Medeialliğinin* iki ayrı egemenlik rejimine tekabül ettiğini ileri sürmektedir. Büyük anlatıların ve devlet otoritesinin uygulayıcısı Oidipous’tan, asalak bir nihilizmi ve değerlerin göreceliğini meşrulaştıran Medeia’ya doğru geçiş yaşandığını, egemen iktidarın yaşadığı krizin bu geçişten beslendiğini belirtmektedir. Antigone’yi onlardan ayıran unsur ise, Antigone söz konusu olduğunda, yaşamın kendisinin özel alanla kamusal alan arasındaki ayrıma kapatılamamasıdır. Çünkü özel alanda tecrit edilip de kamusal alanda konuşmaya kalkan Antigoneci trajik söylem, siyasal alanın yerini, hiçbir koşulda indirgenemeyen, hiçbir koşulda yapısöküme uğratılamayan yaşamın kendisine doğru yaymaktadır.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan*. (İsmail Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2006). *İstisna Hali*. (Kemal Atakay, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Aristoteles. (2004). *Politika*. (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (2005). *Poietika*. (Nazile Kalaycı, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aruoba, O. (2001). Nietzsche'yi Anlamak. *Cogito*, 25, 267-268.
- Baker, U. (1988a). Barbar, Vahşi, Uygar. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (C. 1, s. 2458-2459). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baker, U. (1988b). Yunan Dünyasının Mitolojik İnşası. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (C. 1, s. 2498-2499). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baker, U. (1988c). Yunan Siyasal Aygıtının Özgüllüğü. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* (C. 1, s. 2490-2491). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baker, U. (2005). *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Paragraf Yayınevi.

Bataille, G. (1997). *Edebiyat Ve Kötülük*. (Ayşegül Sönmezay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudelaire, C. (1998). *Kötülük Çiçekleri*. (Sait Maden, Çev.). İstanbul: Çekirdek Yayınevi.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacra and Simulation*. Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2011, <http://files.meetup.com/1392983/Baudrillard,%20Jean%20%20Simulacra%20And%20Simulation.pdf>

Baudrillard, J. (2005a). *Anahtar Sözcükler*. (Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, Çev.). Ankara: Paragraf Yayınevi.

Baudrillard, J. (2005b). *Kötülüğün Şeffaflığı*. (Oğuz Adanır, Çev.). DoğuBatı Yayınları.

Blanck, H. (2000). *Antikçağda Kitap*. (Zehra Aksu Yılmaz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Butler, J. (2007). *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı: Antigone'nin İddiası*. (Ahmet Ergenç, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Castoriadis, C. (2001). *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*. (Hülya Tufan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Colli, G. (2007). *Felsefenin Doğuşu*. (Fisun Demir, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Deleuze, G. (1990). *Logic of Sense*. (Mark Lester, Charles Stivale, Çev.). Columbia University Press.

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. (Paul Patton, Çev.). New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. (Hugh Tomlinson, Çev.). New York: Columbia University Press.

Deleuze, G., Guattari, F. (1993). *Kapma Aygıtı*. (Ali Akay, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Deleuze, G., Guattari, F. (2001). *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*. (Özgür Uçkan, Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: YKY.

Deleuze, G., Guattari, F. (2007). *Anti-Oedipus*. (Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane, Çev.). Continuum.

Deleuze, G., Guattari, F. (2008). *A Thousand Plateaus*. (Brian Massumi, Çev.). London and New York: Continuum.

Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. (Alan Bass, Çev.). University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. (Alan Bass, çev.). Hemel Hempstead Harvester Wheatsheaf.

Derrida, J. (1999). Platon'un Eczanesi. (Zeynep Direk, Çev.). *Toplum ve Bilim*, 10, 63-82.

Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan*. (Kenan Sarıalioğlu, Çev.). İstanbul: Dharma Yayınları.

Derrida, J. (2008). *Khora*. (Didem Eryar, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli. Aykut Çelebi (Ed.). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 43-133). İstanbul: Metis Yayınları.

Direk, Z. (2007). Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi. Zeynep Direk (Ed.). *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (s 67-84). İstanbul: YKY.

Euripides. (2006). *Medeia*. (Metin Balay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

Foucault, M. (2000). *Deliliğin Tarihi*. (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Yayınları.

Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2004). *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. (Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2006a). *Hapishanenin Doğuşu*. (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Yayınları.

Foucault, M. (2006b). *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freeman, C. (2005). *Mısır, Yunan ve Roma*. (Suat Kemal Angı, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Guattari, F. (1995). *Chaosmosis An Ethico Aesthetic Paradigm*. (Paul Bains & Julian Perfanis, Çev.). Indiana University Press.

Güçlü, E. B., Uzun, E., Uzun, S. ve Yolsav, H. (2002). *sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim Ve Sanat Kitabevi.

Hardt, M., Negri, A. (2003). *Dionysos'un Emeği*. (Ertuđrul Bařer, ev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Heidegger, M. (1998). Letter On Humanism. (Frank A. Capuzzi, ev.). *Pathmarks*. William Mc Neill. (Ed.). Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*. (Levent Özşar, ev.). Bursa: Asa Yayınları.

İyiler, O. (1997). *Birgün Bile Yaşamak*. İstanbul: Ceylan Yayıncılık.

Kafka, F. (2000). *Şato*. (Kamuran Şipal, ev.). Cem Yayınevi.

Kalaycı, N. (2007). *Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas*. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Kazantzakis, N. (1969). *Günaha Son Çağrı*. (Ender Gürol, ev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Klossowski, P. (1999). *Nietzsche ve Kısırdöngü*. (Mukadder Yakuboğlu, ev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Kuçuradi, I. (1966). *Max Scheler ve F. Nietzsche'de Trajik*. İstanbul: Yankı Yayınları.

Kuçuradi, I. (1999). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Latacz, J.(2006). *Antik Yunan Tragedyaları*. (Yılmaz Onay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

Lyotard, J.F. (2000). *Postmodern Durum*. (Ahmet Çiğdem, Çev.). Vadi Yayınları.

May, T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*. (Rahmi Ögdül, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Moles, A. (2004). *Belirsizin Bilimleri*. (Nuri Bilgin, Çev.). İstanbul: YKY.

Newman, S. (2006). *Bakunin'den Lacan'a*. (Kürşad Kızıltuğ, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power*. (R. J. Hollingdale, Walter Kaufman, Çev.). London: Weidenfeld and Nicolson.

Nietzsche, F. (1991a). Ahlakdışı Manada Hakikat Ve Yalan Üzerine. Ümit Özdağ (Ed.). *Gelecekteki Felsefe* (s. 105-116), Ankara: İmge Kitabevi.

Nietzsche, F. (1991b). Gerçek Dünyanın Sonuçta Bir Mite Dönüşmesi. Hüseyin Kaytan (Ed.). *Putların Alacakaranlığı* (s. 24-25). İstanbul: Akyüz Yayınları.

Nietzsche, F. (1992). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (Nusret Hızır, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2000). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Turhan Oflazoğlu, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, F. (2003). *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*. (Ahmet İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (Nilüfer Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Parr, A. (2005). *The Deleuze Dictionary*. New York: Columbia University Press.

Platon. (2000). *Sofist*. (Cenap Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon. (2001). *Timaios*. (Erol Güney, Lütfi Ay, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Perez, R. (2008). *Anarşi ve Şizoanaliz*. (Şervan Adar Avşar, Çev.). İstanbul: Versus Kitap.

Rimbaud, A. (1999). *Ben Bir Başkasıdır*. (Özdemir İnce, Çev.). İstanbul: Gendaş Yayıncılık.

Scheler, M. (2008). Trajik Görüngüsü Üzerine. *Cogito*, 54, 237-245.

Sophokles. (2002). Kral Oidipous. Güngör Dilmen (Ed.). *Eski Yunan Tragedyaları 3: Kral Oidipous* (s. 21-84). Mitos-Boyut Yayınları.

Sophokles. (2005). Antigone. Güngör Dilmen (Ed.). *Eski Yunan Tragedyaları 1: Persler, Antigone* (s. 67-121). Mitos-Boyut Yayınları.

Steiner, A.- Debray, L. (2000). *Kızıl Ordu Fraksiyonu: Avrupa'da Gerilla Mücadelesi*. (Ru en  akır,  ev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Taş, B.,  elik, N. (2007). *Birgün Bile Yaşamak  zerine: Orhan İyilerle S yle i*. Erişim: 4 Mayıs 2011, <http://orhaniyiler.com/soylesiler/blog>

Türker, Y. (2002). *Ulrike'nin Beyni*. Erişim: 17 Kasım 2002, Radikal Internet Baskısı: http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=1740

Wood, E. M. (2008). *Yurtta lardan Lordlara Eski a lardan Orta a lara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. (Oya Köymen,  ev.). Yordam Yayınları.

Yakubo lu, M. (1999). Georges Bataille  zerine. M. Yakubo lu (Ed.). *İ  Deney* (s. 7-17). İstanbul: YKY.

