

Kapitale Karşı Karnaval: Bir Bakhtin, Vaneigem ve Bey Karşılaştırması.

Gavin Grindon

Bir Pazar günü kendimi, burun buruna, kafa kafaya dayanmış, hiç biri kımıldamaya yanaşmayan iki üniformalı grubun arasında buldum.

Bir tarafta, ayaklanma bastırma ekipmanının son örnekleriyle donanmış polisler var. Onların karşısında, sürpriz bir biçimde, polislerin korunmak için giydikleri kıyafetlerin etkili bir parodisi haline gelen beyaz tulumlar, el yapımı kasklar, birbirine bantlanmış halka silgiler, baloncuklu kaplama jelatini ve içi doldurulmuş oyuncaklarla donanmış bir grup erkek ve kadın var.

Onların arkalarında, polisin girmesine izin verilmeyen kısımda ise dans eden punklar, periler, cambaz ayaklığıyla yürüyenler, raverlar, her çeşit feminist, anarşist ve Marksistin, tuhaf giysilerle donanmışlar, tamamen çıplak olanların, sokak davulcuları, samba grupları ve pedallı bir müzik sisteminin oluşturduğu bir kalabalık bulunuyor. Bu alanda, ideolojilerin eşit bir kakofonisi var; siyah bayraklar, kırmızı bayraklar, yeşil bayraklar, yıldızlı bayraklar, rengârenk eşcinsel bayrakları ve çeşitli insan ve hayvan hakları savunucuları için özgürlük talep eden pankartlar. Bu, kapitalizme karşı bir karnaval; sanki binlerce insan, Emma Goldman'ın ünlü "Dans edemediğim devrim, devrim değildir" sözünü somut anlamıyla almış. Bu, 1990'ların başında algılanmasıyla birlikte hızla büyüyen kültürel ve politik bir olgu.

Bu olgunun, "No M11 Link Road" kampanyasına ve 1993 yılında Claremont Caddesi'nin karnavalesk biçimde kapatılışına uzanan bir bağı var (bkz. Welsh and McLeish, *Anarchist Studies* 4:1 1996; pp.27-44). Claremont Caddesi'nden sonra karnaval, doksanların ortaları boyunca, özellikle de Hakim Bey'in *The Temporary Autonomous Zone*'unda (Geçici Otonom Bölge) ileri sürdüğü fikirleri benimseyen Reclaim the Streets (Sokakları Geri Al) adlı bir grupla birlikte, bilinçli bir eylem tarzı olarak algılandı. Bu olaylar, 16 Mayıs 1998'de – Birmingham'daki G8 zirvesinin olduğu gün- dünyadaki değişik şehirlerde yapılan ilk 'global sokak partisi'ne dönüştü. Bu 'partiler', (diğer hareketlerle birlikte) globalizasyon ve neoliberalizme karşı daha genel bir "kapitalizme karşı karnavallar" halini aldı.

Bakhtin'in çalışmaları, Situationist International ve modern anarşist teori, özellikle de Hakim Bey'in yazıları arasında, karşılaştırmalı bir analizi yaratıcı kılan, paylaşılan fikirlere doğru sürekli bir dönüş bulunuyor. Her biri, keyif ve arzuyu, değişik terimlerle bir 'karnaval', 'festival', 'olay', ya da 'geçici otonom bölge' olarak niteledikleri kültürel ve politik anlamda radikal bir aktivite için bir temel olarak teorize eder. Her durumda, bu aktivite, ilgili özellikleri içinde bulundurulur¹. Aktivite, yaşam ve sanatın politik anlamda radikal bir biçimde iç içe geçmesi, keyif ve arzunun geniş anlamda anarşist bir mikro-toplum biçiminde algılanması olarak görülür. Kapitalizme karşı düzenlenen karnavalların arkasındaki aktivistler açıklamalarında aşağıdaki göndermeleri yaparken, bu teorik geleneğin çok iyi farkında olduklarını gösterirler:

Bastille, Paris Komünü, Paris '68 adlı büyük, popüler festivaller. Orta çağlardan günümüze kadar karnaval, baskı, acı ve eşitsizlik olmayan, ters düz ve baş aşağı edilmiş bir dünyayı anımsatır. Karnaval, baskın gerçekten ve dayatılan düzenden geçici bir kurtuluşu kutlar; tüm hiyerarşik düzenin, ayrıcalıkların, norm ve yasakların askıya alınışını ifade eder.²

Bu tarihi bağ, Bakhtin ve Durumcular arasındaki teorik bağ kadar, bu çağdaş radikal projenin ilgilerini karşılamak üzere retrospektif anlamda yapılandırıldı (bu bağı tam anlamıyla olmasa da kuran Greil Marcus'un *Lipstick Traces*'inin -"Ruj Lekesi Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi"/Ayrıntı yay.- tarzından çok sonra). Bu proje, karnaval 'geleneğini' bir özgürlük başkaldırısı olarak açıklarken, Bakhtin ve Durumcuların görüşlerinin bir sentezini sunar ve aralarında, karnaval üzerine yazdıklarının göze çarpan benzerliklerine ve olasılıklarına dayanan, tesadüfen bulunmuş değerli teorik bir bağ öne sürer. Ancak, yukarıdaki iddialar bir yana, bu tip bir sentez, dolaysız olmaktan çok uzaktır.

Mikhail Bakhtin, dil, edebiyat ve felsefe üzerine çalışmaları 1930 ve '40'larda Sovyetler Birliği'nin sıra dışı entelektüellere olan tavrından zarar görmüş, geleneksel olmayan bir Rus düşünürdü; ve 1940 tarihli Rabelais tezi, 1960'ların sonlarına kadar geniş anlamda yayınlanmadı. O tarihten sonra ise, başka fikirlerinin yanında karnaval görüşü, gittikçe popülerlik kazandı. Bakhtin'in, Rabelais'in ortaçağa ait festivallerin folk kültürünü kullanması üzerine öne sürdüğü tartışma, genelde Sovyetler Birliği'nin sert hegemonyasının bir eleştirisi olarak okunur. Bakhtin'in görüşlerinin birçoğu, daha sonra gelen teorisyenler tarafından hızla edebi analiz sınırlarının çok ötesine çıkarıldı. Bu görüşlere, karşılaştırmamızda da bu ruhla yaklaşıldı. Bakhtin'in çalışmalarının İngilizce'ye çevrildiği 1968 yılı, aynı zamanda da tesadüfen Uluslararası Durumculardan çıkan artistik avangard grubun devrimci organizasyonunun Fransa'daki aktivitelerle şöhret kazandığı yıldır. Raoul Vaneigem, Guy Debord'la birlikte, Durumcu grubun önde gelenlerinden biriydi ve 1967'de *Revolution of Everyday Life*'ı ("Gençler İçin Hayat Bilgisi El Kitabı Gündelik Hayatta Devrim"/Ayrıntı yay.) yayınladı.

Bakhtin ve Durumcular'ın karnaval görüşü benzerdir. İkisinde de karnaval, günlük yaşamıninkilerden ayrı ve bağımsız sosyal ilişkilerin birleştirici 'dünyası'ydı. Bu ilişkilerin yapıları, alttakinin üsttekiyle alay ettiği, tüm dogmaların ve hiyerarşilerin askıya alındığı bir alt üst etme tavrı ile şekillenirdi. Buna, sosyal yaşamda, özellikle de estetik değerlerin genelde yüksek ve uzak dünyasındaki ayrılıkların askıya alınması eşlik etti. Genel olarak estetik değerlendirmeler dünyasına atfedilen nitelikler, gündelik yaşam içinde algılandı ve yaşam ile sanat, performansçı ile izleyici arasındaki ayrılıklar alt üst oldu. Böylesi bir dünyanın anarşist çağrışımları ortadadır; fakat sınıf ve ideolojiye ait sınırların yok edilmesinin anahtarı, coşku, şenlik, kahkaha ve arzunun, bu tür bir dünyayı meydana getiren devrimci güdü olarak algılanmasıdır.

Otoriteden özgürleşme üzerine görüşlerinde anahtar kavramlar olan coşku ve arzunun kullanımı, Bakhtin ve Durumcuları geleneksel soldan ayırır. Bu kavramların kullanılış biçimi, ütopyacı bir dünyanın uzak bir devrimin ardından değil, şimdi ve burada yaşanmasına izin verir. İki görüş de coşku ve kahkahayı, karnavalın, normal sosyal ilişkileri dogmatik olmadan askıya almasının önemli bir parçası olarak ele alır. Vaneigem, "festival"³ ve "karnaval"⁴ kavramlarını değişimli olarak kullanır. Onun altını çizdiği şey, tartışmasında Rabelais'yi "kahkahanın tarihi"⁵ bölümüne koyan Bakhtin'e göre olduğu gibi, karnavalın özü olarak coşku ve şenlikti. Durumcular için coşku, kahkaha yerine oyunda bulunurdu. Ancak her iki durumda da coşku prensibi, birleştirici, bireyi içine katan, normal yaşamdan ayrı olan bir sosyal deneyim için temel kavramdır. Bireyler, ya karnaval dünyasında ya da normal dünyada yaşarlar. Bakhtin, bu kahkaha dünyasının ritüellerini şöyle anlatır:

Ciddi ve resmî, dînî, feodal, ve politik kült biçim ve seremonilerden keskin bir biçimde ayrıldılar. Dünyanın, bireyin ve insan ilişkilerinin tamamen farklı, gayıresmî, dînî ve politik olmayan bir algılamasını sundular; resmîyet dünyasının dışında ikinci bir dünya ve ikinci bir yaşam kurdular.⁶

Vaneigem, bu ikinci dünyadaki insan ilişkilerini açıklamaya çalışır. Bu dünyanın coşkusu alışveriş ilişkilerinin, hediye verme ilişkileri ile yer değiştirmesiyle ifade edilir. Bu, resmî “gösteri” (“spectacle”- Durumcuların 20.yy’ın sonlarında kapitalist sosyal ilişkilerin tümüne verdiği isim) dünyasından ayrı bir dünya yaratır; çünkü gösteri, ancak toplum ilişkilerinin resmî dünyası kadar genişleyebilir.

Vaneigem, alışveriş yerine hediye vermek üzerine kurulu bir sosyal sistemin varlığını devam ettirebilirliği için bir kanıt olarak “potlatch” ekonomisi örneğini verir. Hediye vermek, aynı zamanda karnavalın, alışverişin sınırları altında kaybolan aşk, arkadaşlık, eşitlik ve katılım gibi özelliklerini de içinde bulundurur. Benzer bir biçimde Bakhtin, “oyunlar, oyuncuların gündelik yaşamın sınırlarının dışına ittiler, onları kanunlar ve uygulamalardan özgürleştirdiler”⁷ der. Vaneigem, aynı zamanda, oyunların akışkanlık ve anarşik bir dogma eksikliği içerdiğini tartışır; “oyun uygulaması, liderlerin, ödün vermenin, rollerin reddini, herkese kendini var edebilme özgürlüğünü vermeyi içerir.”⁸ Ancak, Vaneigem bu aktivitelerin potansiyeli üzerine çok daha güçlü iddialar öne sürerek devam eder:

Sadece insanlara dağıtacak olmanın hazzıyla kitap, giyecek, yiyecek, silah ya da mücevher çalmak, yaşama isteğinin tüketim toplumu için bir kenarda tuttuğu şeyin ipucunu verir.⁹

Vaneigem’in bu coşkuyla hediye vermek ve karnaval tanımları, onun yeniden tanımladığı devrim kavramının bir parçasıdır. Hediye vermek, toplumun meta değiş tokuş ilişkilerini benimsememek, ve yaratıcı anlamda gösterinin dışında hareket etmektir –Vaneigem’in devrimci aktivite için hem bir fırlatma rampası, hem de devrimin kendisiyle içsel anlamda bağlantılı olarak gördüğü Bakhtin’in gülen eleştirel bakış açısı gibi, katılımcılara bir “perspektif değişimi”¹⁰ sunar: “Gündelik yaşamın bir bütün olarak yapılanması ve perspektifin değişimi –kısaca devrim, pek yakında olacak olan olasılıklardır.”¹¹ Vaneigem’a göre, perspektif değişimi sadece eski dünyanın gerçek doğasını ortaya çıkarmakla kalmayacak, yeni dünyanın ilişkilerini kapsayacak ve algılayacaktır.

Alternatif, karnavalesk bir dünya algılaması, Bakhtin için Vaneigem’a göre olduğu gibi, devrimle aynı mânâyaya sahip değildi; fakat bunun yanında, Bakhtin karnaval biçimleri ve bir dünyanın bir başka dünyaya dönüşmesi arasında telkin edici bağlantılar kurar:

Övgü ve kötüye kullanmayı kombine eden dual imge, bu değişim anını, eskiden yeniye, ölümden yaşama yapılan transferi yakalamaya çalışır.¹²

Vaneigem’da apaçık olan şey, Bakhtin’de alt metin olarak yer alır. Vaneigem için karnaval, tanım olarak, değişimi temsil etmek yerine, perspektif ve pratiği bir araya getirir (görkemli bir eğlence olmasını diye); böylelikle, Bakhtin için sadece bir perspektif değişimi olan şey, Vaneigem’a göre, aynı zamanda *gerçekten* “baş aşağı edilmiş dünya”¹³ dir. Durumcuların devrimi, Bakhtin’in karnavaleskinin her gün farkına varılmasıdır. Durumcular der ki:

Yaşamdaki her anın ve olayın yapısındaki özgür yaratıcılık, algılanabilecek tek *şiiirdir* (gündelik yaşamın ilk bilinçli eleştirisi); herkes tarafından meydana getirilen *şiiir*, devrimci festivalin başlangıcı. Proleteryan devrimler *festivaller* halini alır, çünkü şenlik duyurdukları yaşamın anahtarıdır. Oyun bu

festivalin en önemli prensibidir, ve saydığı kurallar, ölü zaman olmadan yaşamak ve sınırlar olmadan keyif almaktır.¹⁴

Bu fark, disiplinci bakış açıları çerçevesinde görülebilir. Bir Marksist edebi eleştirmen olarak çalışan Bakhtin için, kahkaha, karnavalın eleştirel bir perspektif olmasını sağlar. Marksizmden olduğu kadar sürrealizmden de etkilenen Vaneigem'e göre, bastırılmış arzu, kendisini karnaval olarak ortaya çıkarır. Bakhtin ve Vaneigem'in farklı bakış açıları, karnavalın devrimci içeriği ve potansiyeli üzerine değerlendirmelerini etkiler. Vaneigem'in psikolojik kategorileri, devrimci kategorilerini "doğallaştırma" etkisine sahiptirler. Vaneigem'in yabancılaşma üzerine yaptığı psikolojik yorum, iyi bir örnektir. Coşku; soyut özlerine indirilmiş yaşamın, kapitalizm altındaki iş ve alışverişin resmî dünyasının fiziksel ve psikolojik sonucu olan 'hayatta kalma hastalığı'nın tersidir. Vaneigem'a göre bu coşkuz deneyim ve onu destekleyen sistem, insanın coşku ve haz isteğine, ve böylece de insanlığı otomatonlardan farklı yapan şeye karşıdır. Ölümden yaşama geçiş, engellenemez –oyun oynamak ve yaratmak söz konusu değildir.

Bakhtin ve Durumcular, konu karnaval ve resmî dünya arasındaki ilişkiye gelince güçlü bir biçimde farklılık gösteriyor gibi görünüyor. Durumcular, 'durumların yaratımı' adını verdikleri, bir eylemdeki karnaval özelliklerini görerek, 'durumların yaratımı'ndan kaynaklanan devrimden sonra insanların birincil uğraşının bu yaratımla ilgilenmek olduğunu düşünürler. Karnaval ruhunun bastırılmaz ve hiyerarşiye karşı olduğunu söyleyen Bakhtin, onun aynı zamanda devrimci olduğunu açık açık belirtmez.

Bakhtin, karnaval kahkahasını, altüst edici bir şey olarak görmüştür. Öte yandan, güç ve otoriteden gelen ciddiyetiyle ortaçağ dönemi kültürü, ortaçağ insanının karşı koyması için fazla güçlüydü. Ortaçağ devletinin ideolojik ve fiziksel gücüne karşı, karnavalın "özgürlük bilinci, ancak sınırlı ve ütopyacı olabilirdi."¹⁵ Bu söylem, fikir ayrılığını gizilice güçlendirmekte ve kontrol etmekte kendisinden önce gelenlerden çok daha becerikli olan gösteri toplumu için çok daha mı doğrudur? Tony Blair'in 2001 yılında Genova'daki protestolar üzerine söylediği "Bu, bir anarşistin, sadece elinden geldiğince fazla kargaşa çıkarmak amacıyla zirve zirve gezen gezgin sirkidir"¹⁶ yorumları, karnavalın tarihte hâlen anlamlı ya da katılımcı bir yerinin olmadığını ifade etmeye çalışır gibidir. Aslında, Shields, "karnaval bugün, kapitalizmin modelleştirmelerine en az bağımlı olan toplumlarda en güçlü konumdadır"¹⁷ der. Fakat Genova G8 zirvesindeki protestoların gösterdiği üzere, çağdaş aktivistler, karnavalı provokatif ve bozguncu bir biçimde, resmî dünyanın kalbine getirmenin bir yolunu buldular –hem de o dünyanın, karnavala karşı tavrını umursamadan.

Böyle yaparak, karnavalın devrimci içeriği adına Bakhtin'in yaptığından çok daha agresif bir yaklaşım sunan Durumcuları takip ettiler. Ancak birçoğu, karnavalın bu tür bir devrimci potansiyeli olmadığı, bunun yerine, resmî dünyanın zamanın geri kalanında engellenmemiş bir biçimde varlığını sürdürmesine izin veren sosyal bir 'güvenlik vanası' olduğu ve bu anlamda da yüzeysel bir biçimde karşı çıktığı şeyle suçu paylaştığı konusunda Durumculara karşı savunmalar geliştirdiler. Bakhtin'in kendisi, 1444 tarihli bir Paris Teoloji Okulu mektubunda budalaların festivalinin bu tür bir güvenlik vanasına benzetildiğini gözlemler. Bu tip neşeli bir ayırım gereklidir; böylelikle,

İkinci doğamız olan ve insanoğlunda doğuştan gelen bir şey gibi görünen budalalık, kendisini yılda en az bir kez özgürce ortaya çıkarabilir. Şarap fiçileri, onları açıp içeri biraz hava girmesine izin vermediğimizde, zaman zaman patlar.¹⁸

Eagleton, karnavalın “her anlamda izin verilen, hegemonyanın izinli bir dağılışı, devrimci bir sanat eseri gibi rahatsız edici ve eşit derecede kestirilemez bir popüler patlama”¹⁹ olduğunu öne sürer. Ancak, Durumcuların çağdaşları, Hollandalı grup Provos, olayları bu şekilde görmüyordu. Bu grubun 1965 tarihli manifestosu, otoriteyi, hoşgörü maskesini düşürüp ciddi, şiddetli ve toleranssız doğasını ortaya çıkarmaya iten, devrime yol açan, gittikçe daha da cesur bir hale gelen karnavalesk hegemonya yıkımlarının gücünü gösterir. Bu iki analizin ortak noktası, hoşgörü ve izinlilik üzerinde durmalarıdır. Bakhtin, ortaçağ karnaval geleneği için “saf kahkaha biçimleri, resmî biçimlere paralel olarak yaratılmıştı”²⁰ der. Bu, Vaneigem’in resmî dünyaya karşıt olarak üretilmiş ayrık dünyasından çok farklı bir resmî dünyayla olan bağıdır. Bu, Durumcu karnavallarla tam olarak benimsenmeseler de kilise tarafından hoşgörülen geleneksel ortaçağ karnavalları arasındaki önemli bir farktır. Bu, 1968 olaylarından sonra Strasbourg Üniversitesi’nin asi öğrencilerinin davasına başkanlık eden hâkimin, Vaneigem’in parlak sözleriyle olmasa da, kapanış konuşmasında apaçık ortaya koyduğu bir ayrılıktır:

Bu alaycılar, tek amacı ‘*lisanssız haz*’ olan dünya çapında proleter bir devrimi övmek konusunda tereddüt yaşamıyorlar.²¹

1994 Criminal Justice Bill, karnavalesk hazzın, rave kültürü biçiminde ifadesini yasa dışı yaptı. Böylece, Reclaim the Streets’in lisanssız karnavalı, çabucak rave kültürü gruplarıyla ilişkili hale geldi. Bu, Vaneigem’in haz politikasını sadeleştirip gerçek bir hale soktu –belki de 1990’larda bu teorilerin dirilişinin ifadesi oldu. Haz almak, yasaya meydan okumaya dönüştü ve karnaval, daha provokatif bir konum kazandı. Vaneigem’in, resmî düzene karşı devrimci bir hareket olarak algıladığı coşku anları, aynı anda hem partilemeyi hem de protesto etmeyi sınırlayan yasalar ışığında bakıldığında, bilhassa konuyla ilgili görünmüş olmalı. Yasa dışı bir sokak partisinin o zamanlar bile genel bir ayaklanma için hazırlık yapmaktan farklı olup olmadığı, sorgulanabilir. Bunun anlamı, bir karnavalın devrimci nitelikte bir provakasyon mu, yoksa sadece sosyal bir güvenlik vanası mı olduğunun en azından bir anlamda, söz konusu olan tarihî dönemde karnaval kahkahasının statüsüne bağlı olduğudur. Buradaki önemli farklılık, ortaçağ karnavalı en azından devlet ve kilise tarafından hoş görülürken, 1990’lardaki rave kültürünün böyle bir konumdan uzak olmasıdır.

Bourdieu, kültürel olaylardaki bu yasa ihlâlinin, karnavala, potansiyel olarak meydan okuyan, politik bir konum yanında sınıfsal bir konum da verdiğini gözlemlemiştir. Bourdieu’ya göre, sosyal konum, kısmen ‘kültürel kapital’ –belirli kültürel pratiklerin biçim ve kuralları bilgisi-tarafından oluşturulur. Bu kapitalin, bu kuralların ihlâli biçiminde eksik olması, işçi sınıfıyla ilişkilendirilir ve genelde “baskın grupların yansıttığı ve yüce gördükleri tüm ‘değerleri’ baş aşağı çevirip, ters düz etmek için müstehcenlik kullanarak”²² kültürel kapitale karşı aktif bir saygısızlık halini alır.

Öte yandan, popüler destek olmadan, lisanssız karnavallar, alay ettikleri, ve baskın kitlenin değerli gördüğü resmî düzendeki provakasyonlar gibi devrimci olmazlar. Burada iki benzer karnavalesk olay arasında bir karşılaştırma yapılabilir. Birinci olarak, proto-Durumcu ‘Notre Dame’da saldırı’ olayı. Dominikli bir rahip gibi giyinmiş Michel Mourre, 9 Nisan 1950’de Notre Dame katedralinin sunağında şöyle seslenmişti:

İşin aslı size şöyle diyorum: Tanrı öldü...
İsa-Tanrı’nın ölümünü duyuruyoruz ki, İnsan en sonunda yaşayabilsin²³

İsveçli gardiyanlar, sahte Dominikli ve yandaşlarına kılıçlarla saldırdılar ve onları öldürmeye kalktılar. Tam tersi bir biçimde, Bakhtin, Kilisenin kutsallığına ve ritüellerine benzer bir

parodik saldırıyı, kendi görevlileri tarafından yürütülse de kilise tarafından hoş görüyle karşılanan ve benzer bir formatta olsa da Mourre'nin hareketleri gibi zorbalık için provakasyon olmaktan uzak olan "eşek festivali"ni anlatır.

Özel "eşek ayinleri" kutlanırdı. Ayinin her bölümüne, komik bir "hinham!" anırışıyla eşlik edilirdi. Ayinin sonunda, bildik kutsama yerine, rahip üç kez daha anırırdı ve son Amen yerini de aynı anırış alırdı.²⁴

Öte yandan, bir karnavalın devlet tarafından izinli olup olmadığı, karnavalın bir sosyal güvenlik vanasını temsil edip etmediğine karar vermek için göz önünde bulunduracağımız tek nokta olmamalıdır. Karnavalın kendi içinde gücü ve niteliklerine yönelmek, aslında yukarıdaki sosyal güvenlik vanası fikrinin tamamen geçersiz olduğu önerisini bir yana koyuyor. Cleaver, ortodoks Marksizmin bu tip bir yönelmeyi genel anlamda yadsıdığını, ve sonuç olarak da, sosyal değişimler ve gelişimler, kapitalizmin içinde geliştirdiği şeylermiş gibi algılanırken, işçi sınıfı "genelde kendilerini savunmak için savaşa katılan bir kurban"²⁵ olarak ortaya çıkar. "İşçi sınıfı, kapitalin otonom, kendi kendini aktive eden gelişiminin global valsinin karşısında sadece bir izleyicidir."²⁶ Aslında, kapitalin hareketleri, kendisine karşı çalışan işçi sınıfının otonom hareketlerine karşı taktiksel yanıtlar olarak daha iyi anlaşılır. Güvenlik vanası teorisi, toplumu fonksiyonel, kapalı bir sistem olarak algılar. Bu yalnızca yanlış yönlendirici olmakla kalmaz, aynı zamanda da işçi sınıfının kapitale karşı doğru düzgün savaşını da inkâr eder. Bu farklılığı, 'taktiksel' olarak, iki taraftan da anlamak önemlidir. Cleaver'ın söylediği gibi:

Kapitalin yanıtının genel olarak, 'burjuvazi kültürel hegemonya'sının öncüleri tarafından hâyal edilen asimilasyon süreci haricinde umutsuzca yeni bir taktik arayışını yansıtmış olduğunu görebilmek çok büyük bir önem taşır.²⁷

Bu, pek tabii ki, karnavalesk anlamda bir altüst edişi, yönetici sınıf hegemonyası ve karnavalın devrimci potansiyelini belirleyen durumlar açısından değil, iki karşıt, aktif taraf ve bu tarafların birbirine karşı verdiği taktiksel tepkiler açısından ele alır. Böylelikle, herhangi bir analiz, sadece resmî dünyanın gücü ve bu dünyanın karnavala 'izin vermesi' üzerinde değil, aynı zamanda karnavalın söz konusu dönem içindeki gücü ve metodları üzerinde de durmalıdır. Yukarıdaki merkez farklılık, eşek festivali paylaşılan bir popüler kültürün bir parçasıyken, Notre Dame'daki olayın paylaşılan bir popüler kültüre karşı yapılan karnavalesk bir saldırı olduğudur. Konumu kalıcı olmayan bir sistemde kartlar, yarışan sınıf çıkarları tarafından oynandıkça, resmî izne karşı konumlandırılmış popüler destek ve organizasyonu görmemek, kapitalin totalizasyoncu ideolojik varsayımlarını kabullenmek anlamına gelir.

Debord, gösteriye karşı yanlış totalizasyon konusunda benzer bir suçlama yapar. Toplumu, yüzeysel olarak birbirinden farklı karnavalların bir parçası olduğu fonksiyonel bir birim olarak görmek, gösterinin kendi kendini tarif edişini kabul etmektir. Durumcular, karnavalesk manifestoları 'güvenlik vanaları' olarak değil, kapitalizmdeki kriz anları ve bir derece kapitalin ve gösterinin 'dışında' olan ilişkilere içerik veren alanlar olarak görmüşlerdir. Bu üniter dışsallık, Durumculara gösteriyi eleştirmek için bir duruş noktası sundu. Bu, onların şu zorlayıcı teorik düğümden kaçınmalarına izin verdiği için önemlidir: toplumu, kökleri kapitalin içinde şekillenmiş, -eğer eleştirileri o matrix'e dayanıyorsa kendilerinin de etkilendiği- bölünmeler ve ayrılıkların karmaşık matrix'ine yol açan ilişkiler bütünü olarak anlama çabaları. Bu, bütünlüğün kısmî bilgisini elinde tutup, bu tip eleştirileri, bölünmüş ya da tutarsız perspektiflere götürebilir.

Öyle görünüyor ki, toplumu fonksiyonel bir birim ve karnavalı da sanat ve eylem arasında içsel olarak bölünmüş olarak gören güvenlik vanası teorisinde problemler söz konusu. Öte yandan, karnavalın üniter niteliğine karşı konumlandırılmış, bölünmüş bir toplum var saymak da yüksek derecede problematik bir girişimdir. Bu, karnavalın devrimci potansiyelini değerlendirmek açısından kullanıldığında karşımıza çıkan durumdur. Paradoks, durumların yapılandırılması, karnavalesk post-devrimci dünyanın, devrimden önce yıkılmaz üniter bir eleştiri noktası olarak, bir ‘cebini’ yaratmak içindir; ve o devrimi ortaya çıkarmak amacını güder. Fakat, bu direniş cepleri, ancak o devrimden sonra tam anlamıyla üniter olup değerlendirilebilir. Plant’ın söylediği gibi, “devrim, sadece devrimin üretebileceği bir bilinç talep eder.”²⁸

Jean Barrot da bu savunulmaz pozisyonu, bir karnavalın tutarlı anlamda devrim öncesinde de herhangi bir yerde algılanabileceğini, Durumcuların karnavalı algılayışının “bunun tam olarak artık farklı yaşamak mı, yoksa *o yola girmek*²⁹ sorunu mu olduğu” nu bilmek açısından bir yanlışı olduğunu Durumcu Enternasyonel’de söylemiştir. Vaneigem’in kitabının gerçekte imkânsız talep ettiğini söylemiştir. Vaneigem’in gündelik yaşamın karnavalesk devrimi hakkında söyledikleri üzerine “*o yaşanamaz...insan ya burjuvazi toplumunun çatlakları içinde sıkışır, ya da durmaksızın bu topluma, yalnızca devrim onu bir gerçek yapabileceği için güçsüz olan değişik bir dünya ile karşı çıkar.*”³⁰

Bu noktada, otonomist bir perspektife tekrar geri dönmek, üretken bir seçim olacaktır. Bu devrimci keyif teorizasyonları gibi, otonomist Marksizm geleneği, homojen bir hareket ya da tutarlı bir bağ değil, farklı zamanlarda ve farklı durumlarda kapitalin operasyonları yerine işçi sınıfının otonomisi üzerinde yoğunlaşan bir analiz öne sürmüş olan seslerin bütünüdür. Bu gelenek, genel olarak Fransız Durumcuları’nınki ile çağdaş olan İtalyan Otonomya hareketi çevresinde şekillenmiş olarak görülür.

Otonomist bir Marksist perspektif, aslında, Durumcu yaklaşımla bir çok benzer özellik paylaşır. Örneğin, otonomyanın en çok okunan üyesi Antonio Negri’nin ortaya koyduğu, ekonomik ilişkilerin sosyal anlamda çarpık bir hâl aldığı ‘sosyal fabrika’ teorisi, Debord’un meta haline gelmiş imgelerin dünya üzerine görüşlerimizi şekillendirdiği, hatta uzay ve zaman algılamalarımızı etkilediğini söylediği gösteri toplumu tanımını ile bir çok anlamda paraleldir. İki düşün ekolü de –Durumcular konsey Komünizmini onaylamak suretiyle- işçilerin otonomcu aktivitesi üzerinde dururlar. İkisi de bu anlamda yukarıdan gelecek determinizm değil, aşağıdan gelecek olasılık üzerine kafa yorarlar. Durumcular tipik olarak bu yönde biraz ileri gidip ‘imkânsız istediğimizi’ söyleseler de, otonomcu Marksizm, kimi zamanlar ‘açık’ Marksizm olarak nitelenir. Bu olasılığın temelini analizi üzerine de paylaşılan bir ilgi söz konusu. Vaneigem gibi, Negri de kapitale karşı direnişi destekleyen insan yaratıcılığına ait değiştirilmez özün önemini teorize eder ve onu, Durumcuların ‘detournement’ (bozup değiştirme) olarak adlandırdığı şeye benzer bir biçimde, üretim sisteminin ‘yanlış kullanımları’ ve çalınmaları biçiminde ortaya koyduklarını düşünür. İki ekol arasında, kapitalli içselleştirmemek, onun verdiği rolleri geri çevirmek, iş kavramının yok edilmesini, sınıf savaşının birincil sonucu olarak görmek, ve resmî politik organizasyon dışında çalışmayı reddeden bireylerin eylemlerini, bu savaşın güçlü bir parçası olarak görmek açısından paylaşılan bir taktiksel yaklaşım söz konusudur:

Self-valorisation (kapitale olan bağı koparmak) olduğunda, yalnızca sınıf çatışmasına değil, geçici ya da uzun süreli yeni dünyaların ortaya çıkışına ve yeni tip insanlara da sahip oluruz.”³¹

Bu, karnavalın Barrott tarafından kullanılan teorik bağlamında değil, kendi içinde yapılan bir analize daha uygun bir Marksizm gibi görünüyor. Cleaver, işçi sınıfını sade bir biçimde, kapitalin çalışmaya zorladığı sınıf olarak açıklar. Bu tanım, ‘burjuvazinin yarattığı çatlakların’ ötekilerin işlerinin ürünü olarak statüsünün, onların kapitalist ilişkilerde bir çelişki noktası olarak sömürülmesi ne oranla daha önemsiz olduğu anlamına gelir. Bu ‘yeni dünyalar’daki böylesi bölünmeler, onları kimi zamanlar ağır ağır yok edebilir, fakat işe karşı sınıf çatışmasının özü, bu otonom cepleri tarafından evrensel üniter bir statüye doğru hareket ve söz konusu bölünmeleri halletmektir. İşçi sınıfının daha çok ya da daha az ayrıcalıklı kesimleri arasındaki bölünme, tıpkı karı ile koca, siyah ile beyaz arasındakiler gibi, üstesinden gelinmesi gereken bir sürü ayırmadan sadece biridir. Bu sonuca henüz ulaşamadığı gerçeğinde döngüsel bir argüman hatası görmek, Barrott’un bakış açısının, kendisini sonuçlar ve nedenleri karıştırmaya götürdüğünü ifade eder.

Kapitale karşı gerçek birliğe erişebilmenin yolu, sadece, sınıfın birçok sektörünün, tamamlayıcı olabilmek için birbirleriyle bağlantı halinde olduğu, bir çatışma döngüsü üzerinden olur. Bu tip bir tamamlayıcılık olmazsa, “sınıf bilinci”, lüzumsuz kaçacağı için, sadece ideolojik bir terim olacaktır.³²

Bu argüman, eski dünyalar içinde/ile birlikte olan yeni dünyalar fikrini geçersiz kılan ve işçi sınıfının kendi farkındalığını ve **self-valorisation’ını**, “devrim” ya da başka bir dış güç tarafından sağlanan bir birlik yerine, kapitalin çelişkileri ile ortaya çıkar halde gören sınıf bilinci yorumlarını benimsemez.

Bu, bizi kendisini Durumculuk ve otonomist Marksizm çizgisinde gören postmodern bir teoriyen olan Hakim Bey’e getiriyor. Bey, Peter Lamborn Wilson adı yerine kullandığı bir takma isim, en çok, kapitalin dışına çıkan ve anarşist sosyal ilişkileri oluşturan alanların yaratımını tartışan *The Temporary Autonomous Zone* (Geçici Otonom Bölge) adlı ses getiren denemesiyle bilinir. Bu alanlar aynı zamanda, kültürel değerlerin karnavalesk anlamda ters yüz edilmesi ve sanat ile hayatın arasındaki sınırları bulandırmakla şekillendirilirler. Bu denemesinin aktivist hareket üzerinde büyük etkisi varken, direk teorik analiz anlamında o kadar da büyük olmamıştır.

Bey, karnavalesk olanla postmodern olan arasında birçok benzerlik olduğunu öne sürmüştür. İki de oyun, dialogculuk, kolaja ve modernizmin belirlenmiş hiyerarşi ve elitizme karşı bir tepki üzerine kafa yorar. Bakhtin, karnavalın “sembolle gerçek arasında herhangi bir kesin ayırımın izini sürmenin güç olduğu, ramp ışıkları olmayan bir politik drama” olduğunu öne sürer.³³ Bununla birlikte karnaval, bu efekte kültürü terk ederek, onun yaşama olan yabancılaşmış ilişkisini yıkıp böylelikle de işaretle gerçek arasındaki ayırmaları zorlaştırarak ulaşır. Bu, postmodern olanın tüketim malları ilişkileri konusunda Bakhtin’in sonuçları veya Vaneigem’in karnavalına karşı, bir temele sahipmiş gibi görülmesi gerçeğiyle açıklanabilir. Plant, *The Situationist International in the Postmodern Age*’de (Postmodern Zamanda Enternasyonel Durumcu), postmodernizmin Durumcu birçok Durumcu kategoriye baş aşağı çeviren gösteri teorilerinin çarpık bir ürünü olduğunu öne sürer. Leotard herhangi bir söylemin gerçek üzerine iddialarını zayıflatırken, Baudrillard sembolün gerçeği gaspettiğini tartışırken, doğru veya gerçek gösteri tarafından yeniden kazanılması fikri anlamsızlaşır. Ayırım, fragmantasyon, şeylerin birincil ve doğal durumu olduğundan, postmodern olanda tam manasıyla mükemmelleştirilir. Debord, gösterinin dünya tanımını, dolayısıyla kendisini şöyle tanımlar:

Gösteri, kendisini fazlasıyla pozitif, şüphe götürmez ve erişilmez bir şey olarak sunar. “Görünen şey iyidir; iyi olan şey görünür” den öte bir şey söylemez.³⁴

Yukarıda gördüğümüz üzere, gösteri varsayıldığı kadar mutlak değildir; fakat kendisi dışındaki materyal ve kültürel alanın perspektifinden görülebilir. Bu alan, en iyi, gösterinin temelindeki pratik olan meta kapitalizminin yayılmasıyla tanımlanabilir. Debord da, kelimeleri basit bir temel-süperyapı ilişkisini karmaşılaştırırsa da, bu konuda şunları söyler: “Gösteri, sosyal-ekonomik formasyon pratiği hissinden başka bir şey değildir.”³⁵

Öte yandan Durumcu geleneğin izinden giden Hakim Bey, durumu bu şekilde görmez. Karnavalları, hem Bakhtin’e hem de Durumculara gönderme yaparak, ‘Geçici Otonom Bölgeler’ başlığı altında teorize eder; ve radikal aktivizmde oldukça etkili bir düşünür olmuştur. İsmi, Reclaim the Streets ve Carnival Against Capitalism aktivitelerini açıklama girişiminde sık sık telaffuz edilmiştir. Geçici Otonom Bölge, “devletle direk olarak bağlantılı olmayan bir başkaldırı, bir alanı (toprağı, zamanı, hâyâl gücünü) özgürleştiren, ve sonra da devlet kendisini yıkmadan önce başka bir yerde/başka bir zamanda yeniden biçim bulan bir gerilla operasyonu gibidir.”³⁶ Verdiği örneklerin de gösterdiği gibi, Geçici Otonom Bölgeler de karnavalesktir ve motivasyon olarak arzu prensibine dayanır: “Yaratım eylemini gerçekleştirmemiz için yeterince önemli olan tek güç arzudur... dolayısıyla yaşamını sürdürebilecek tek devlet, aşk ya da ‘çekim gücüne’ dayalı devlettir.”³⁷

Bununla birlikte Bey, “simulasyonun post-gösteri toplumunda” yaşadığımızı açıkça ifade eder.³⁸ Meta ilişkilerini bu tip ilişkilerin altında bir yaşam eleştirisi olarak algılaması, eleştirdiği gösteri toplumunun çelişkileri ve bölünmelerini tekrar üretmesine sebep olur. Özellikle, Baudrillard’ın gerçeğin simüle edilmiş doğası üzerine yaptığı yorumları kabul etmesi, Bey’i hem karnaval hem de kapitalizm altındaki yaşamı ilgilendiren kimi tarihî, materyal ve sosyal ilişkileri olumsuzlamaya götürmüştür. Bookchin’in Bey eleştirisi *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (Toplumsal Anarşizm mi Yaşam tarzı Anarşizmi mi?), sosyal olan ve bireysel olan arasındaki merkez bölünme üzerine kuruludur. Bookchin, birçok çağdaş anarşist teorinin, yüzeysel olarak karşı çıktığı ilişkilerle birlik olduğu ölçüde bireysel olduğunu öne sürer; ve bu ‘ikinci kuşak’ anarşizm geleneğini, itibar zedeleyici bir biçimde ‘yaşam tarzı anarşizmi’ olarak yeniden isimlendirir. Yaşam tarzı anarşistlerinin “bağımsız ‘otonomileri’ adına çökmüş bir kişicilik” amacına devrimci organizasyonun daha geleneksel, sosyal biçimleriyle karşı çıkar.³⁹

Ne yazık ki bunları söylemekle Bookchin, kurunun yanında yaşı da yakar. Temel retorik ayırım, modern bir bireyci geleneğin parçası olarak sosyal anarşizmle karnaval arasında değildir. Aslında, Bakhtin, Durumcular, ve Bey arasındaki en önemli ayırım, ilk ikisinin (geleneksel olmayan) Marksizmi ve Bey’in zıt kavramları, postmodern’in ‘meta-anlatımları’na karşı şüphesi’ nin himayesinde, paylaşılan fikirlerle birleştirmesi arasında ortaya çıkar.

Öte yandan, son dönem kapitalizmin bölücü etkisi, Vaneigem’in yazılarında bile görülebilir. Bu, Vaneigem ve Bakhtin’in coşku ve kahkaha algılamalarının bireysel ve sosyal temellerini karşılaştırdığımızda daha da açık bir hâl alır. Coşku ve arzu, Vaneigem’in karnavalının subjektif psikolojik temelidir; ve Bakhtin’in çalışmalarında buna bağlı göreceli bir gücü vardır. Ancak, Bakhtin’in kahkahası, her zaman pazar yeri kahkahasıyken, kitle folk kültürüne aitken, Vaneigem herhangi bir izole, bireysel coşku anını en azından potansiyel anlamda bir devrim olarak görür. Bu, iki yazarın çalışırken benimsediği iki farklı yaklaşımın bir semptomudur. Bakhtin kitle kültürünün genelde karnavalesk olduğunu ve azınlığın yüksek resmî kültürüne karşı konumlandığını yazarken, Vaneigem kitle, tüketim kültürünü, bastırıldığı insanların ortak kültüründen uzak olan baskıcı resmî kültür olarak inceledi. Yukarıdaki

örneklerin gösterdiği gibi, Vaneigem’in subjektif bir alanda yer alan karnavalesk önermeleri, kapsamlı bir sosyal yenilenme yerine olayın dışına çıkmaktadır.

Vaneigem’in radikal öznelliği, kullandığı coşku terimine daha sosyal, dolayısıyla da daha tutarlı bir devrimci temel sağlamak amacını güder. Radikal öznellik, (devrimci) yaratıcı arzu ve hayallerimizin farkına varmaktır ve genelde ‘sanat’ın geniş alanında ifade edilmesine izin verilir: “Her birey, dışarıya karşı hareketleri ruhsuz bir rutine ayak uydursa da, kendi içinde ideal bir dünya kuruyor.”⁴⁰ Coşku ve arzu arayan izole bireylerin hepsinin devrimci ya da özgürlükçü olması fikrine karşı çıkılabilir. Fakat Vaneigem şöyle der:

Herkesin otantik anlamda kendi kendini fark etme isteği vardır, ve...kendi öznellikleri, başkalarındaki öznel istemin algılamasıyla güçlenir. Başkalarına yönelik olmaktan çok, başkalarında bulunan bir parça benliğe yönelik olan bu tip bir benlikten çıkış, bir fırlatma rampasının stratejik önemine yaratıcı spontanlığı veren şeydir.⁴¹

Bireysel bir kendilikten çıkan bir sosyal organizasyon teorisi olarak radikal öznellik, burada Vaneigem’in karşı çıktığı dünyanın ideolojik yapısı olan neoliberal ‘laissez faire’ ekonomi teorileriyle rahatsız edici bir benzerlik gösteriyor. Vaneigem, argümanının sıkça yöneldiği bireyci sonuçlardan uzak durduğu yerde, Bey onları Vaneigem’in ‘devrim’ sözcüğünün sosyal anlamda fazla kullanmaktan bile kaçınarak, açıkça benimsiyor:

Vizyon, hayata başkaldırı anında geliyor –fakat ‘devrim’ zaferi kazanır kazanmaz ve devlet geri döner dönmez, rüya ve ideal çoktan ihanete uğramış oluyor...Devrim sözcüğüne güvenmiyorum.⁴²

Bey, karnavalın taktiklerini anlamak adına, yasalara aykırı toprak işgâli, isyanlar ve ortadan kayboluşu, geçiciliklerinin altını çizerek, tercih ediyor: “Ayaklanmalar, festivaller gibi her gün olmaz.”⁴³ Bookchin, isyan ve devrim arasındaki bu yanlış konumlandırmayı, Bey’in izole, bireysel hareketler ve sosyal anlamda motive edilmiş ve güdülenmiş hareketler arasındaki yanlış konumlandırmasının bir semptomu olarak görür. Ancak bu ayırım, Bey’in metninde göze çarpan bir çoğundan yalnızca biri. Bey, devrimci ideolojiyi -abartılı, Durumcu tarzdaki retorikine yardımcı olan yüzeysel benzerlikler temelinde kolaj biçimli metnine düşünceler kabul ederek- gerçek bir tutarlılık göstermeden mit ve mistisizmle karıştırıyor. “Anarko-monarşizm ve anarko-mistisizm”⁴⁴ ve “devrimci hareket olarak kara büyü”⁴⁵ talep ediyor.

Kavram ve disiplinlerin bu radikal kolajı, gösterici olduğu kadar postmodern. Debord, gösterinin, birçok postmodern teorik ve sanatsal çalışma gibi, bu tip bir teknikten yararlandığını gözlemlemiştir. Bunu yaparak da gösterinin tarihî ve materyal olana önlenemez biçimde kayıtsız kaldığını söyler:

Yaşamın her kavramından ayrılan imgeler, bu yaşamın birliğinin artık yeniden kurulamadığı ortak bir akıma dahil olur.... Genel olarak gösteri, yaşamın akılcı bir şekilde ters düz edilişi olarak, cansızların otonom hareketidir.⁴⁶

Bey’in otonom imge dünyasını kabul edişi, onun, politik olduklarını düşünse de sadece kültürel hareketler talep etmesine, böylece de karnavalın aşması beklenen gösterici bir bölünmeyi yeniden üretmesine neden olur. Bey, gücün kendisinin bir simulasyon olduğunu söylemeye kadar gider: “‘Devlet’in imkânsızlığı...Neden katıksızca simulasyon haline gelmiş ve anlamını yitirmiş bir güçle karşı karşıya gelme *zahmetine* girelim?”⁴⁷ Bookchin’in yanıtı kaba fakat etkili: “eğer Bosna’da ateş gücü ile yaşananlar salt bir ‘simülasyon’ ise, gerçekten de çok güvenli bir zamanda yaşıyoruz!”⁴⁸

Bey'in yazılarında karnaval, bir güvenlik vanası olarak gösteri tarafından tamamen iyileştirilmiştir. Bey'in karnavalı, sosyal, tarihî ve materyal, dolayısıyla da devrimci potansiyelinden yoksun kılınmıştır. Bu, Bey'in meta ilişkileri konusundaki postmodern mantığı, bu ilişkilere itiraz eden bir doktrinle kabul etmesi üzerinden meydana gelir. Armitage, burada ortaya çıkan önemli teorik değişimi fark eder:

Bey'in çalışmalarının büyük oranda, Marsist mirastan yoksun bırakılmış Durumculuk ve Otonom Marksizm'den fazla bir şey olmadığını düşünüyorum. Pek tabii, Debord, Negri ya da Vaneigem'i gerçekten okumuş herhangi birinin aklında, Marx'ın sınıf çatışması kavramı bu isimlerin metinlerinde merkezi bir nitelik kazanması konusunda biraz şüphe olabilir. Fakat "postmodern" zamanlarımızda gittikçe daha az insan bunun farkına varıyor gibi görünüyor.⁴⁹

Bookchin, daha geleneksel bir anarşist duruştan geldiği için, karnavalın herhangi bir devrimci potansiyeli olduğunu inkâr eder. Öte yandan, aydınlanma anarşizmini postmodern olana tercih etmesi, genelde tepkisel olan postmodern teorilere karşı bir tepkiden daha fazlasını gizler. Bookchin; "şehrin aşağı-doğu tarafında keten masa örtülü masaları, oldukça pahalı menüleri, yuppi müşterileri olan St. Mark's Place'deki -1960'ların savaş alanı- Anarşi adlı"⁵⁰ bir restoran skandalına öfke püskürüp 'bir zamanlarki sol'u anarken, kendisinin aynı zamanda bu teorilerin bir ürünü olduğu yeni postmodern alanı da reddettiği fikrinden kaçınmak zor bir hâl alır. Bookchin'in teorik kategorileri, direkt anlamda post-endüstriyel kapitalin yeni sosyal ilişkilerine denk düşmediği için, postmodernizmin özünü tartışmaya yönelir. Bookchin, Bey'i gizliden gizliye tepkisel olmakla suçlar. Fakat postmodern bir estetik gerçeğe dil uzatmak ya da sadece teoriyi değil, postmodern dönemi toptan reddetmek de tepkisel bir duruştur.

Bookchin, karnavalın radikalliğine Bakhtin'in sessizleşmiş kavramlarıyla bile bir açıklama getirmeyi reddeder. Bookchin, Rabelais'nin anlattığı Theleme'deki karnavalın, karnavalın 'aristokratlarının' yararlandığı boş zamanı yaratmak için çalışıp yemek hazırlayan uşaklar olmadan algılanamayacağını iddia eder. Bir anarşist karnavalın bu yüzden tutarsız olduğunu ve karşı çıktığı hiyerarşiye dayandığını söyler. Ancak bunlar, Bakhtin'in Rabelais'nin çalışmasının bu bölümünde kanıt olarak bulunan sınıf ayrımının Theleme bölümünün doğru dürüst bir karnaval örneği olmadığı anlamına geldiğini söylemesi yanında hiç kalır:

Gerçekte, Theleme ne Rabelais'nin felsefesine, ne imge sistemine ne de tarzına uygun değildir. Bu bölüm, popüler ütopyacı bir özellik sunsa bile, aslında Rönesans'ın aristokratik hareketleri ile bağlantılıdır. Bu popüler, festivale benzer bir hâl değil, hümanist bir ütopyadır...Bu anlamda, Theleme, Rabelais'in imgelemi ve tarzı ile aynı doğrultuda değildir.⁵¹

Bu yeni sosyal ve teorik alan, karnavalesk heterolojinin global kapitalin postmodern kültürünün heterolojisine karşı oluşu bir yana, kapitalizme karşı karnavalların algılanışı konusunda genelde ifadesiz kalan bir takım problemler sunuyor gibi görünüyor. Bu özgürleşme anlarının teorize edilmesi üzerine otonom perspektif, karnaval söz konusu olduğunda benimsenen uç duruşlar arasında uzanan bir zamanı görmemizi sağlaması açısından yararlıdır. Bu, ne bastırılmaz bir devrim, ne de güç kazandıran bir devrim simülakrası. Onu tamamen reddetmek ya da sorgusuz sualsiz benimsemek, en azından çağdaş anarşist düşüncede yaygın olan prefigüratif toplumlara değerli kültürel yaklaşımlar sunan heterojen bir teoriler toplamı olarak incelemekten çok daha az üretken bir yaklaşım olacaktır.

Bibliyografya:

- Anon. "Blair: Anarchists will not stop us." *BBC News Online Saturday, 16 June 2001*
http://news.bbc.co.uk/1/hi/english/uk_politics/newsid_1392000/1392004.stm
 22/09/01
- Armitage, J. "Ontological Anarchy, the Temporary Autonomous Zone, and the Politics of Cyberculture. A Critique of Hakim Bey," *Angelaki: Journal of The Theoretical Humanities* 4:2 Oxford, Routledge, 2001
- Bakhtin, Mikhail *Rabelais and his World* Indiana, Indiana University Press, 1984
- Baudrillard, Jean *Simulations* trans. Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman.
 New York, Semiotext(e), 1983
- Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*
 New York, Autonomedia, 1985
- Hakim Bey *Immediatism: Essays* Edinburgh, AK Press, 1994
- Black, Bob *Murray Bookchin: Grumpy Old Man*
<http://www.syntac.net/hoax/anarchy/grumpy.html> 22/09/01
- Murray Bookchin *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm?*
 Edinburgh, AK Press 1995
- Cleaver, Harry *Reading Capital Politically* Edinburgh, AK Press, 2001
- CrimethInc Collective, *Days of War, Nights of Love* Canada: CrimethInc, 2000
- Debord, Guy *The Society of the Spectacle* London, Rebel Press, 1985
- Dyer –Witford, Nick *Cyber Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism* Urbana, University of Illinois Press, 1999
- Eagleton, Terry *Walter Benjamin: Or Towards a Revolutionary Criticism* London, NLB, 1981
- Home, Stuart *The Assault on Culture, Utopian Currents from Lettrisme to Class War*
 London, Unpopular Books, 1988
- Home, Stuart (ed.) *What is Situationism: A Reader* Edinburgh, AK Press, 1996
- Jameson, Frederick "Postmodernism: Or The Cultural Logic of Late Capitalism" *New Left Review* 146, 1984
- Jordan, John "Resistance is the Secret of Joy" *New Internationalist* 338 Sept 2001
- Klein, Naomi *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* London, Flamingo, 2000
<http://www.slip.net/~knabb/SI/contents.htm> 22/09/01
- Lyotard, Jean-Francois *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*
 Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester, Manchester University Press, 1984
- Marcus, Greil *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century* New York, Harvard Press, 1989
- McKay, George (ed.) *DIY Culture/ Party and Protest in Nineties Britain* London, Verso, 1998
- McKay, George *Senseless Acts of Beauty: Cultures of Resistance Since the Sixties*
 London, Verso, 1996
- Negri, Antonio *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* Massachusetts, Bergin and Garvey, 1984
- Plant, Sadie *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*
 London, Routledge, 1992
- Routledge, P. "The Imagineering of Resistance" *Transactions of the Institute of British Geographers* 22 London, G. Philip, 1997
- RTS Collective, *Reclaim The Streets* www.reclaimthestreets.net 22/09/01
- Shields, Robert *Places on The Margin: Alternative Geographies of Modernity* London, Routledge, 1991
- Stallybrass, Peter and Edmund White *The Politics and Poetics of Transgression* New York, Cornell University Press, 1986

Vaneigem, Raoul *The Revolution of Everyday Life* trans. Donald Nicholson-Smith.
London, Rebel Press/Left Bank Books, 1994
Vaneigem, Raoul *The Book of Pleasures* London, Pending Press, 1984
Williams, Raymond *Marxism and Literature* Oxford, Oxford University Press, 1977

- ¹ Bu yazıda ‘karnaval’ ya da ‘karnavalesk’ terimlerini, genel olarak, bahsi geçen yazarların teorize ettiği sosyo-kültürel aktivitenin ortak özelliklerini özetleyen kavramlar olarak kullanacağız.
- ² Anon, *Agitprop no.1* (Reclaim the Streets Broşürü 1996).
- ³ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Blank Books, 1994) p.76
- ⁴ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Blank Books, 1994) p.110
- ⁵ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.59
- ⁶ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.5-6
- ⁷ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.235
- ⁸ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Blank Books, 1994) p.256
- ⁹ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Blank Books, 1994) p.81
- ¹⁰ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Blank Books, 1994) p.185
- ¹¹ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Blank Books, 1994) p.197
- ¹² Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.166
- ¹³ Raoul Vaneigem *The Book of Pleasures* London, Pending Pres, 1983) p.7
- ¹⁴ Situationists International, “On The Poverty of Student Life” <http://www.slip.net/~knabb/SI/poverty.html>
- ¹⁵ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.95
- ¹⁶ Tony Blair, from “Blair: Anarchists will not stop us” *BBC News Online* 16 June, 2001 http://news.bbc.co.uk/1/hi/english/uk_politics/newsid_1392000/1392004.stm
- ¹⁷ Robert Shields *Places on the Magrin: Alternative Geographies of Modernity* (London, Routledge, 1991) p.90-91
- ¹⁸ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.75
- ¹⁹ Terry Eagleton *Walter Benjamin: Or Towards a Revolutionary Criticism* (London, NLB 1981) p.148
- ²⁰ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.74
- ²¹ ‘Summation of the Judge’ footnote to Situationist International ‘On the Poverty of Student Life’ <http://www.efn.org/~jamesd/StudentLife.html>
- ²² Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* p.491
- ²³ Serge Berna, speech documented in Greil Marcus *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century* (New York, Harvard Pres, 1989) p.279
- ²⁴ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.78
- ²⁵ Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* p.44
- ²⁶ Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* p.44
- ²⁷ Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* p.124
- ²⁸ Sadie Plant *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age* (London, Routledge, 1992) p.89
- ²⁹ Jean Barrott “Critique of the Situationist International” *What is Situationism? A Reader* (Edinburgh, AK Press, 1996) p.34
- ³⁰ Jean Barrott “Critique of the Situationist International” *What is Situationism? A Reader* (Edinburgh, AK Press, 1996) p.35
- ³¹ Cleaver, *Harry Reading Capital Politically* (Edinburgh, AK Pres 2001) p.18
- ³² Cleaver, *Harry Reading Capital Politically* (Edinburgh, AK Pres 2001) p.58
- ³³ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.245
- ³⁴ Guy Debord *The Society of the Spectacle* (London, Rebel Pres, 1985) p.12
- ³⁵ Guy Debord *The Society of the Spectacle* (London, Rebel Pres, 1985) p.11
- ³⁶ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.101
- ³⁷ Hakim Bey *Immediatism: Essays* (Edinburgh, AK Pres, 1994) p.2
- ³⁸ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.104
- ³⁹ Murray Bookchin *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm?* (Edinburgh, AK Pres 1995) p.2
- ⁴⁰ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Bank Books, 1994) p.191
- ⁴¹ Raoul Vaneigem *The Revolution of Everyday Life* (London, Rebel Pres/Left Bank Books, 1994) p.198
- ⁴² Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.100
- ⁴³ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.100
- ⁴⁴ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.64
- ⁴⁵ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.56
- ⁴⁶ Guy Debord *The Society of the Spectacle* (London, Rebel Pres, 1985) p.2

- ⁴⁷ Hakim Bey *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (New York, Autonomedia, 1985) p.128
- ⁴⁸ Murray Bookchin *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm?* (Edinburgh, AK Pres 1995) p.20
- ⁴⁹ J. Armitage "Ontological Anarchy, The Temporary Autonomous Zone, and the Politics of Cyberculture. A Critique of Hakim Bey", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 4:2 (Oxford, Routledge, 2001) p.121
- ⁵⁰ Murray Bookchin *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm?* (Edinburgh, AK Pres 1995) p.35
- ⁵¹ Mikhail Bakhtin *Rabelais and His World* (Indiana, Indiana University Pres, 1984) p.138-9